Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band, 2. Heft.

VII.

Wilhelm Dilthey.

Von

Professor Dr. **Anna Tumarkin** in Bern.

Wilhelm Dilthey ist am ersten Oktober in Seis am Schlern :h kurzem Krankenlager ruhig entschlafen. Am siebenten ist in seiner Vaterstadt Biebrich am Rhein bestattet worden.

Wer diesem einzigartigen Geiste einmal näher treten durfte, n er auch nur kurz in seine Werkstatt hineingeführt und in seine :he Welt hat hineinschauen lassen, hat Mühe es zu glauben, daß Faden dieses, wie es schien, unerschöpflichen Schaffens für immer geschnitten ist.

Was er an Lebenskraft und Energie besaß, alles hat er in seine beit hineingelegt. Und so wurde sein Denken, wie bei keinem anderen ilosophen unserer Zeit, zum Ausfluß persönlichen Erlebens. Darin die Eigenart, die Größe, aber auch die Tragik seines Schaffens. t seinem seltenen Sinn für die feinsten geistigen Reize, von der tur wie Wenige mit der Fähigkeit ausgestattet, im frohen Genuß nes Wirkens zu leben, hat er es sich durch den Ernst seiner Problemllung, durch immer größere Erweiterung und Vertiefung der gellten Aufgaben mit der Arbeit nicht leicht gemacht. Er lebte ganz seinen Problemen, in Problemen, die es wirklich sind und sich ht mit Leichtigkeit lösen lassen.

Er hat es an Lessing hervorgehoben, wie dieser in kluger Selbstchränkung sich stets nur Aufgaben setzte, die er auch lösen konnte. they hat sich in der Problemstellung nie beschränkt. Und nachdem das Problem so vertieft, daß alle bisherigen Lösungen in ihrer chheit als bloße Scheinlösungen dahinter zurückbleiben, nachdem

er nach neuen Wegen suchend verschwenderisch Anregungen ausgeteilt, die beschränkteren, man mag vielleicht sagen positiveren Naturen genügen, läßt er selbst mutlos die Arme sinken, sich vor ewig ungelösten Rätseln sehend. Er denkt die Probleme nicht im zielbewußten Berechnen der eigenen Kräfte zu Ende, sondern er erlebt sie, als eine Macht, die er durchschaut, aber nicht niederzuwerfen vermag. Und so kommt er nie zum Abschluß. Über seinem ganzen Denken liegt der tragische Schein — wie ein Seher, der die Katastrophe herankommen sieht, machtlos sie abzuwenden.

Eine ruhige und sichere Entwicklung, wie die Goethes, in der alle Kräfte sich voll entfalten und ohne Rest in der Wirksamkeit aufgehen, liegt ihm im Grunde fern. Wie reich auch und vielseitig diese Entfaltung ist, in dem sie beherrschenden „Streben mit dem Leben fertig zu werden", fühlt Dilthey die Grenzen von Goethes Persönlichkeit und Wirken. Näher schon stehen ihm in neuerer Zeit Gestalten, wie Otto Ludwig, wie Hans von Marées, die großen Frager und Sucher, die er sich gern als Vorkämpfer einer späteren größeren Epoche dachte, als müßte die Zukunft, die sie vorausgeahnt hatten, einen Ausgleich bieten für das Unabgeschlossene, das Fragmentarische ihrer eigenen Tätigkeit. Und durch all die Probleme, die er wie ein über die Menschheit verhängtes Schicksal mit schmerzlicher Klarheit erleidet, zieht sich derselbe einheitliche Zug durch. Es ist dieselbe Klage, die immer laut wird, wenn er der Mannigfaltigkeit der von ihm gestellten und zum großen Teil ungelöst gebliebenen Aufgaben gegenüber die Einheit seines gesamten Wirkens hervorhebt — „die Einheit, die doch immer zuerst als Lebensstimmung und Lebensanschauung, dann als ein nie im ganzen ausgesprochener Zusammenhang von Gedanken meinen verschiedenen und recht zerstreuten Arbeiten zugrunde liegt": dem „Streben nach Objektivität, nach Sicherheit des Wissens" tritt aus dem Reichtum des Lebens die Relativität seiner Erscheinungen entgegen.

Es ist im Grunde dasselbe Problem, welches Kant in jenem Ausruf formuliert, den man als Motto über seine ganze Tätigkeit setzen dürfte: „Alles geht in einem Fluß vor uns vorbei, und der wandelbare Geschmack und die verschiedenen Gestalten der Menschen machen das ganze Spiel ungewiß und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur, die der Mensch niemals verrücken kann und wo ich die Merkzeichen geben kann, an welches Ufer er sich zu halten

t." Das letzte und das höchste Problem, das dem Menschen entgentritt: Die Forderung realer Erkenntnis und objektiver Werte, er die Relativität der Einzelerfahrungen und über die Subjektivität dividueller Zustände, in denen diese uns gegeben sind, hinaus.

Aber wie verschieden spiegelt sich dasselbe Problem in den beiden istern!

Kant hat es in seiner Weise gelöst; gelöst, indem er, was auch ssing tat, sich beschränkte; wie dieser, ein Sohn der Aufklärung, it ihrem treffsicheren, nüchternen, aber klaren Blick, abstrahierte von allem Reichtum des persönlichen Erlebens und aller Mannigltigkeit der in dem vollen Erleben gegebenen Wirklichkeit. Und lbewußt richtete er seine Untersuchung prinzipiell nur auf jene rmen, die aller objektiven Erkenntnis und aller objektiven Beteilung, als solcher, unablösbar zugrunde liegen. Er schuf die nszendentale Methode, indem er auf inhaltliche Bestimmungen rzichtete.

Und Dilthey! er konnte sich nicht beschränken wie Lessing; konnte nicht, wie Kant so reinlich abstrahieren von allem persönhen Erleben. Dazu war er zu wenig nüchterner Verstandesmensch, wenig Sohn der Aufklärung. Die Romantik, deren Wesen er uns erst aus verwandtem Geiste heraus erschlossen, war nicht spurlos r ihn vorbeigegangen. Das Ideal der Totalität der Menschheit, des nheitlichen Strukturzusammenhanges, in dem alle geistigen Äußengen verankert sind, das Ideal, das Herder und Hamman gegener der Aufklärung und später die Dichter und idealistischen Philophen gegenüber der scharfen Analyse Kants aufrecht erhielten. tte auch er in sich aufgenommen. Auch wäre der Verzicht, die ostraktion von dem lebendigen Reichtum des unmittelbaren Erbens für ihn, mit seiner Art die Probleme leidenschaftlich zu erleben d dann in künstlerischer Selbstbesinnung dieses Erleben selbst, e jedes andere Erleben, innerlich zu reflektieren und sich so mitten der objektiven Arbeit zu belauschen, unvergleichlich schwerer fallen, als einem Kind.

Und Dilthey wollte nicht von der ganzen Fülle des unmittelren Erlebens abstrahieren, um, wie Kant, die apriorischen Formen, lie in der Anwendung auf den Stoff des Gegebenen die Erfahrung öglich machen, losgelöst von diesem Stoff aufzuzählen und zu dnen"; er wollte nicht sich beschränken auf bloß formale Be-

stimmungen der Realität, wie sie Kant aus den logischen Funktionen abgeleitet hatte, und so wie dieser „sich den Weg versperren" zu irgend einer inhaltlichen Aussage über jenes objektiv Reale.

Und so erwuchs im Zusammenhang mit der ganzen Geistes-richtung Diltheys, und daher so organisch, jenes sein ganzes Forschen durchziehende Problem. Aus seiner eigensten Erfahrung sprach er es aus: „Der Tiefsinn des Gemütes und die Allgemeingültigkeit des begrifflichen Denkens ringen mit einander". Der einzigartigen Verbindung künstlerischer Reflexion auf den subjektiven geistigen Prozeß mit wissenschaftlichem Streben dessen objektive Resultate festzuhalten; dem ständigen Kampf zwischen ästhetischem Sinn für die individuelle Fülle des unmittelbaren Erlebens und streng wissen-schaftlicher Tendenz nach allgemeiner, objektiver Gesetzmäßigkeit; der Empfänglichkeit für die unerschöpfliche Fülle ewig wechselnder individueller Formen auf der einen und der kritischen Sichtung und Auswahl nach festen Wertgesichtspunkten auf der anderen Seite — entspricht die Aufgabe, deren Lösung immer ein Ideal bleiben muß: jene „festen Punkte der Natur", die Kant nur in methodisch-formaler Beziehung festgesetzt, auch inhaltlich zu gewinnen; leitende Normen und Prinzipien festzustellen, in denen der Reichtum der Wirklichkeit aufgenommen wäre; sich für das Leben an dem Leben selbst zu orien-tieren; eine Überschau über das Leben zu gewinnen, während und insofern man noch mitten im Leben steht; das Rätsel des Lebens von innen zu lösen; durch eine Verbindung künstlerischer Intuition und wissenschaftlicher Systematik die Realität nicht bloß in ihrer methodischen Bedingtheit, als leere Abstraktion, sondern in ihrer unmittelbaren Wahrheit zu erfassen, nicht bloß wie wir sie verstandes-mäßig denken, sondern wie wir sie durch die ganze „Struktur unseres Seelenlebens" erfahren.

Damit ist die systematische Grundposition von Diltheys Er-kenntnislehre gegeben: „der Glaube an die Realität der Außenwelt" stammt „nicht aus einem Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens" und ist nur durch diesen verbürgt. Und diesen vollen Zusammenhang des individuellen Erlebens verfolgt Dilthey bis zu den ersten Keimen des Lebens und bis über die Grenzen des normalen Denkens hinaus.

Von diesem zentralen Problem aus beleuchtet Dilthey die Ent-wicklung des philosophischen Denkens. Der Rationalismus läßt

em er dem Reichtum des Lebens nicht gerecht wird, die eigentlichen bleme hinter sich. Gerne geht Dilthey in der Entwicklung solcher nker — das dürfte auch der leitende Gesichtspunkt seiner „Jugendchichte Hegels" sein — Gedankenkeimen nach, die dem Irrationen im Leben mehr Rechnung tragen, „bei zunehmender Ausbildung Systems" aber diesem zum Opfer fallen. Und auf der anderen te wie vertieft er die Denker, die, gleich ihm, in der Philosophie gehen von subjektivem Erleben, und wie versteht er es bei solchen verwandten Naturen, einem Schleiermacher oder einem Augustin, ganze Denken aus dem unmittelbaren Lebensgefühl erstehen lassen.

Die Geschichte wiederholt in dem Widerstreit zwischen der ativität der historischen Einzelerscheinungen und der Forderung es objektiven Zweckszusammenhanges der Geschichte Diltheys ndproblem, wie es ihm auch in dieser Form zuerst entgegenreten war. Über die historische Schule hinaus, von der er ausgegangen , strebt er das Allgemeine und Bleibende in der Mannigfaltigt des historischen Geschehens festzuhalten. Indem er aber auf anderen Seite im bewußten Gegensatz zu Hegel, der mit seiner aphysischen Setzung des im objektiven Geist sich verwirklichen- Weltgeistes das Problem der Geschichtswissenschaft hinter sich t, „an die Stelle der allgemeinen Vernunft Hegels das Leben in er Totalität" mit der „Macht des Irrationalen in ihm" setzt, steht für ihn das seinem Wesen nach nie ganz zu lösende Problem, e Geschichtswissenschaft möglicht sei".

Wenn Dilthey mit seiner wunderbaren Gabe, Erlebnisse veredenster Art in sich wieder lebendig zu machen und durch iale Intuition aus bruchstückartigen Äußerungen die Einheit ihnen zugrunde liegenden Persönlichkeit zu erfassen, Gestalten Vergangenheit im Zusammenhang mit der sie umgebenden Welt nvergleichlicher Weise wieder ins Leben ruft, so sind diese Einzelstellungen, so vollendet sie sind, für ihn nicht Selbstzweck; vielr ist es jene systematische Frage nach einem allgemeinen Wirkungsammenhang der Geschichte, was ihn bei allen diesen historischen zelerscheinungen festhält; sie ist es auch, welche den weiten fang von Diltheys historischen Forschungen einheitlich zusamment; alle die Gestalten, in deren Gesellschaft er uns hineinführt, l vom gleichen Geschlecht, trotz aller individuellen Verschieden-

heit einzig in den sie bewegenden Problemen, die sich stets von neu erheben, von jeder Generation ihre Lösung fordernd. Und es ist wie die Treue des historischen Gewissens, die es Dilthey in seiner Hinga an die individuelle Wirklichkeit verbietet, eine eindeutige, glei mäßig fortschreitende Entwicklung zu konstruieren. Eine endl Reihe von Denkern zieht an uns vorüber, ins Unendliche differenzie Formen religiösen, metaphysischen und künstlerischen Erleb lösen einander ab: „in dem geheimnisvollen, unergründlichen Antl des Lebens mit dem lachenden Munde und den schwermütig blickend Augen suchen alle Geschlechter denkender und dichtender Mensch zu lesen, und auch das hat kein Ende.“

Hatte der Versuch, das Rätsel der objektiven Realität aus Totalität des individuellen Erlebens heraus zu lösen, über die Grenz des normalen Denkens hinausgeführt, so verliert sich die historis Betrachtung in endloser Wiederholung individueller Eigenart, vom Betrachter durch unmittelbares Erleben erfaßt, dessen eige Subjektivität widerspiegelt: auf beiden Wegen tritt dem wissenscha lichen Streben nach Objektivität die Gefahr der Relativität e gegen.

Und von einer anderen Seite versucht Dilthey jenem in imm neuen Formen sich wieder erhebenden Problem beizukommen: allgemeine Gesetzmäßigkeit innerhalb der konkreten Wirklichk soll durch Gruppierung der individuellen Erscheinungen nach gemeinen Typen erfaßt werden. Jener Begriff des Typischen, überall auftritt, wo die Gestaltung des Wirklichen gesucht w mehr in einheitlicher Intuition als in verstandesmäßiger Analy und der seit Platos Ideen allen synthetischen Geistern vorschwe wird auch für Dilthey zur Hauptwaffe, mit der er kämpft auf einen Seite gegen den an den Einzelerfahrungen hängen bleibend Relativismus, auf der anderen gegen den rationalistischen Formalism Und indem er vor allem den Fluß des psychischen Erlebens na solchen Typen festzuhalten sucht, schiebt sich ihm zwischen die meth dologische Transzendentalphilosophie und die neuere experimente Psychologie, zwischen Kants „kunstvolles logisches Gespinst, v innen heraus gesponnen und nun bodenlos in der Luft schweben und jene Psychologie, welche Seelisches nach Analogie der Nat wissenschaft erklären will, seine „beschreibende Psychologie“ hine den „vollen Zusammenhang des inneren Lebens in einem typisch

schen" darstellend, geht sie auf eine Gliederung aus, „welche der Menschheit bis zu Typen engsten Umfangs hinabreicht". lich wie Goethe seine Urpflanze der „zerstückelten Art, die Natur behandeln", entgegenhält, setzt Dilthey der mechanischen Summung seelischer Elemente seine auf das „Verstehen" der seelischen alität in typischen Formen ausgehende Psychologie entgegen. l wie Goethe in der Urpflanze statt einer Idee eine „Erfahrung" n will, so sucht Dilthey in der Typenbildung nicht bloß ein Mittèl, in der psychologischen Wissenschaft Festgestellte methodisch zu nen, sondern auch die Lösung der Frage, wie Psychologie als senschaft möglich ist. Daß das Verstehen eines solchen typischen ukturzusammenhanges selbst nur aus unmittelbarem Erleben achsen kann, bildet die „immanente Antinomie" der psychoschen Wissenschaft; und das bedingt die Relativität aller Grupung nach Typen, deren Grenzen je nach dem zugrunde liegenden eben sich verschieben, in anderer Verkürzung erscheinen.

Was bei allen diesen historischen und psychologischen Darlungen Dilthey so schwer befriedigte, ist zugleich das, was n unvergleichliche Wert ausmacht; alle diese Darstellungen en sich daher so schwer unter wissenschaftliche Prinzipien gen, weil das unmittelbare Erfassen des Lebens, das er in n anstrebt und auch erreicht, nicht aus einer lehrbaren Methode, dern aus der ihm eigenen künstlerischen Intuition entspringt.

So liegt auch von allen Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes des schaffenden Künstlers Dilthey am nächsten. Und so hat ner den Prozeß des künstlerischen Schaffens in seinen verschiedenen lifikationen beleuchtet, keiner das Verhältnis von Erlebnis und htung, das Walten der künstlerischen Phantasie so aus eigener loger Erfahrung heraus erforscht, wie er. Und auch das möchte er zur hode erheben, möchte die allgemeine Gesetzmäßigkeit herausfinden, in solchen Einzelprozessen herrscht; dazu greift er zu dem Mittel historischen Darstellung und der systematischen Einordnung n Typen künstlerischen Verhaltens. Durch jene hat er der Literrgeschichte, durch diese der Psychologie des Dichters unschätze Anregungen geboten. Ihm selbst aber genügten diese unverchlich fein- und tiefsinnigen Kunstanalysen nicht; ihm waren sie Vorarbeiten zu einer größeren Aufgabe, an deren Lösung er ner von neuem, bis in die letzten Jahre ansetzte: alle diese ein-

zelnen Typen sollten sich zusammenschließen zu einer einheitlich allgemeinen Gesetzgebung der Kunst. Eine Poetik und weiter no — eine allgemeine Ästhetik war sein letztes Ziel, eine Ästhetik, nicht vom fertigen Werke, sondern von dem Künstler ausgeht, dess Schaffensprozeß Dilthey aus seinem eigenen verwandten Erleb heraus deutete; eine Künstlerästhetik, wie sie der Romantik v geschwebt hatte, zugleich aber nicht, wie diese romantische Ästh tik in der Subjektivität des künstlerischen Erlebens stecken bleiber sondern über dieses auf den objektiven Charakter der künstlerisch Welt, und die ‚Bedeutsamkeit" der künstlerischen Lebensgestaltu hinausgehend.

So erhebt sich auch aus Diltheys Arbeiten zur Poetik dassel zentrale Problem: den objektiven Zusammenhang zu erforschen, d „zwar in den inneren Vorgängen in dem Dichter geschaffen, ab von ihnen ablösbar" ist, „ganz unterschieden von psychischen Vo gängen im Dichter oder seinen Lesern".

Ein solcher, im psychischen Erleben geschaffener und dur analoges Erleben von uns „verstandener" und dennoch von beid unterschiedener objektiver Zusammenhang ist das Problem al „Geisteswissenschaften" mit dem ewigen Widerstreit ihrer beid Tendenzen, das individuelle Leben unmittelbar zu „verstehen" u dessen objektiven Gehalt wissenschaftlich festzuhalten; ein Wid streit, dessen Auflösung nur in einem „Idealprinzip" gedacht werd kann.

Wenn heute, von einem höheren — von Diltheys eigenem Stan punkt aus gesehen, lauter Fragmente vor uns da liegen, ein Tor gewaltiger als der andere, so spricht gerade dieses Fragmentarisc seiner Tätigkeit vernehmlicher, als es jede abgeschlossene Darstellu hätte tun können, von der unergründlichen Tiefe seiner Problem

Wie bei den Gestalten, in deren geistige Werkstatt er uns geführ hat, die Probleme aus der ganzen Persönlichkeit organisch hervo wachsen, so war auch bei ihm jedes Problem nicht ein gesondert Gedanke, der, wenn zu Ende gedacht, auch ganz aus dem geistig Haushalt ausgeschaltet werden könnte; es war ein Stück seiner Pe sönlichkeit, mit ihrer Totalität unablösbar verwachsen, es ruhte n zeitweise, um dann wieder in neuer Beleuchtung hervorzutrete und nie konnte es endgültig abgeschlossen werden. Wollte man die stets auf- und niederwogende Gedankenflut unter logisch ordnen

ichtspunkte bringen, so müßte man bald erkennen, daß man it der lebendigen Fülle von Diltheys Denken nicht gerecht wird. st auch die Anlage seiner Arbeiten nicht logisch durchsichtig, wird nicht eine Seite nach der anderen reinlich abgeschlossen; dern das Ganze gleicht vielmehr einem organischen Wachstum seinen konzentrischen Kreisen: von immer neuen Seiten wird elbe Frage immer weiter und tiefer gefaßt.

Alle Einwände, die sich gegen Diltheys Resultate erheben könnten, sen so kurzsichtig erscheinen, weil er selbst sie alle vorausgesehen und einen strengeren Kritiker als er selbst es war, finden alle e Arbeiten kaum.

Und so schaut uns aus ihnen allen jenes schwermütig blickende e entgegen, dessen Trauer um so ergreifender wirkt, je mehr man unvergleichlichen Reichtum dieses Geistes bewundert.

Das reiche, trotz der Mannigfaltigkeit der Einzelaufgaben ein-liche und dann wieder bei aller Eindeutigkeit seiner Ziele so rschöpfliche Schaffen ist nun jäh abgebrochen. Mitten in der eit, schaffensfreudig und reich an Plänen, ist Dilthey von der alen Macht des Todes ereilt worden.

Und indem wir dem Hingeschiedenen nachblicken, kommt uns er lebhafter zum Bewußtsein, was sein Wirken für unser ganzes iges Leben bedeutet.

Durch seine alle Gebiete des Geisteslebens und alle Epochen er Entwicklung umfassenden Betrachtungen hat er unseren izont nach allen Seiten erweitert; er lehrte uns, selber das en in seiner Unmittelbarkeit zu gewahren und Pietät zu haben seinen letzten Geheimnissen, von denen man nicht unge-ift den Schleier hebt; er schuf eine neue Art der Lebensdeutung, in ihrer Wahrhaftigkeit so überzeugend wirkt, daß, wer einmal n Zauber erfahren hat, keine andere Art neben ihr mehr gelten en kann.

So wertvoll aber das Alles ist, es tritt zurück hinter der Tat-e, daß jener einheitliche „Zusammenhang der Gedanken", der erkennbar der Gesamtheit seiner „verschiedenen und recht zer-iten Arbeiten zugrunde liegt", wie kein anderes philosophisches em das Wesen unserer Zeit ausdrückt. Er hinterläßt uns un-

gelöste Probleme; in ruheloser Bewegung treibt sein ganzes Denk ohne abschließende Befriedigung; über seinem ganzen Schaffen herrs eine tiefe Tragik: es sind die Probleme, es ist die Ruhelosigkeit u das ungestillte Sehnen, es ist die Tragik unserer Zeit.

Wieder tritt uns heute das alte Gespenst der Relativität, noch immer die Philosophie aus dem dogmatischen Schlummer weckt und so das treibende Motiv ihrer Fortentwicklung gebil hat, in neuer Gestalt und mit neuer Stärke entgegen. Noch seh wir nicht, wie wir es überwinden sollen; das aber hat uns Diltl zum Bewußtsein gebracht, daß wir unsere Weltanschauung ni mehr so sicher „heften" können an jene „festen Punkte der Natu durch welche Kant das Suchen seiner Zeit befriedigt hat. Die weiterung der historischen Erkenntnis, das Studium des vielv zweigten Geisteslebens in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und sei individuellen und historischen Bedingtheit hat uns Probleme geste die dem Zeitalter der Aufklärung mit ihrem Mangel jeglichen historisch Verständnisses fremd waren und denen die im letzten Grunde au in der Aufklärung wurzelnde Transzendentalphilosophie nicht nügend Rechnung trägt.

Für die Naturforschung, deren Probleme Kant mit den Au Newtons sah, mag das System der apriorischen Formen, fol richtig aufsteigend von der sinnlichen Empfindung bis zum e heitlichen Zusammenhang der Erfahrung, eine sichere methodis Grundlegung bilden; die Bedeutung des Geisteslebens aber läßt s durch bloß formale Prinzipien nicht erschöpfen und das Wertv will sich hier der rein begrifflichen Analyse nicht erschließen. U wenn die exakte Wissenschaft und die positive Philosophie es w von der aus, über die Konstruktionen der spekulativen Metaphy hinaus, die Rückkehr zu Kant sich anbahnte, — in der Anwend auf Fragen der Geisteswissenschaft ist die formale Strenge Ka noch in jeder Generation auf Widerspruch gestoßen.

Über die formalen Bestimmungen der Kantischen Lehre hin hatten die deutschen Klassiker und dann auch die idealistisc Philosophen ein bestimmteres konkreteres Ideal aus der Anschau der Antike geschöpft. Den Glauben an die Einzigkeit dieses klassisc Ideals mußten wir der Vielseitigkeit des historischen Verständni opfern; das Verlangen aber, das jene Dichter und Denker aus dünnen Luft der Transzendentalphilosophie hinausgetrieben ha

ie gesunde Atmosphäre konkreter Wirklichkeit, ist auch uns eben.

Der auf die Aufklärung folgenden Zeit tat der Glaube an ein mmtes konkretes Ideal not; das sicherte der Dichtung der siker und der Weltanschauung Hegels ihre Wirkung weit über Grenzen der Kunst und der Philosophie hinaus. Unsere Zeit, h historische Studien der Relativität jeder historischen Einzel- bewußt geworden, bedarf einer Orientierung, welche die Mannig- gkeit individueller Formen und den Reichtum des in seiner Tota- immer inkommensurabel bleibenden Lebens uneingeschränkt . Das ist der tiefe Zug, der heute alles metaphysische Suchen und religiöse Sehnen, alle Schwankungen künstlerischen Emp- ens und alle Formen der Geisteswissenschaft einheitlich beherrscht.

Diesen Grundzug unseres Geisteslebens hat niemand in seiner emeinheit tiefer erlebt und wahrer gedeutet als Dilthey. Seinem rhaften Blick erschlossen sich die geheimsten Regungen der Gegen- , denn in typischer Weise wirkten in ihm alle ihre Triebkräfte.

Und mit seinem Verständnis für das Leben der Gegenwart nte er den Geist seiner Schüler, noch lange bevor ihnen der Zu- menhang seines Denkens klar geworden war. Wenn der greise ker aus seiner reichen historischen Erfahrung uns, Junge, die enwart verstehen lehrte; wenn er mitten aus der philosophischen ersuchung heraus uns beleuchtete, was wir im Augenblick er- en; wenn er, was in uns selbst noch unklares Sehnen war, uns e und deutete; wenn er mit seinem wohlwollend eingehenden tändnis uns über unser gewohntes Denken und Können hinaus- te und zu sich hinaufzog, dann gab er uns, was kein System und Wissenschaft ohne persönlichen Einfluß je zu geben vermöchte.

Dieses Höchste gibt er uns nie mehr wieder. Wer es aber einmal fangen, trägt es in dankbar verehrender Erinnerung, und jedes t des hingegangenen Lehrers, so vornehm unpersönlich es sich weckt ihm das Bild der ganzen geistigen Persönlichkeit.

Möchte eine Gesamtausgabe seiner Werke, die auch die reichen tze des Nachlasses hebt, einem weiteren Kreise diesen unaus- lichen Eindruck erwecken.

VIII.

Im Druck erschienene Schriften von Wilhelm Dilthe[y]

Zusammengestellt von

Hans Zeeck, Charlottenburg.

„Schleiermacher". (In „Westermanns Monatshefte" 5. Bd., Okt. 18[58] bis März 1859.) [Unter dem Pseudonym Wilhelm Hoffner.]

„Joh. Georg Hamann". (In „Deutsche Zeitschrift für christli[che] Wissenschaft und christliches Leben", Neue Folge, erster Jahrga[ng] No. 40 ff. Berlin 1858.)

„Satan in der christlichen Poesie". (In „Westerm. Mon." 8. B[d.] April—September 1860.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Ein Brief A. W. Schlegels an Huber". (Ohne Autorangab[e] in „Preußische Jahrbücher" VIII. Bd., 1861.)

„Friedrich Christoph Schlosser". (Ohne Autorangabe „Preuß. Jahrbücher" IX. Bd., 1862.)

„Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksa[m]keit". (Ohne Autorangabe in „Preuß. Jahrbücher" X. Bd., 18[62].)

„Arthur Schopenhauer". (In „Westerm. Mon." 16. Bd., April Sept. 1864.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„De principiis ethices Schleiermacheri". (Dissertatio[n]) Berlin 1864.

„Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften". (Für Vorlesungen.) Berli[n] Mittler & Sohn, 1865.

„Novalis". (In „Preuß. Jahrbücher" XV. Bd., 1865.)

„Ferdinand Christian Baur". (In „Westerm. Mon." 18. Bd. April—Sept. 1865.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Deutsche Geschichtschreiber".

I. „Johannes von Müller".

II. „Barthold Georg Niebuhr".

III. „Friedrich Christoph Schlosser". (In „Westerm. Mon." 19. Bd., Okt. 1865—März 1866) [Unter Pseudon. Hoffner.]

IV. „Friedrich Christoph Dahlmann". (In „Westerm. Mon." 20. Bd., April—Sept. 1866.) [Unt[er] Pseudon. Hoffner.]

hantastische Gesichtserscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig". (In „Westerm. Mon." 20. Bd., April—Sept. 1866.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

ie neuesten literaturhistorischen Arbeiten über das klassische Zeitalter unserer Dichtung". (In „Westerm. Mon." 20. Bd., April—Sept. 1866.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

duard Gibbon". (In „Westerm. Mon." 21. Bd., Okt. 1866 bis März 1867.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

ölderlin und die Ursachen seines Wahnsinns". (In „Westerm. Mon." 22. Bd., April—Sept. 1867.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

ebenskämpfe und Lebensfriede". (Novelle.) (In „Westerm. Mon." 22. Bd., 1867.) [Unter dem Pseudonym Friedrich Welden.]

eben Schleiermachers". 1. Bd., erste Lieferung. Berlin, Georg Reimer, 1867.

ber Gotth. Ephr. Lessing". (In „Preuß. Jahrbücher" XIX. Bd., 1867.)

u Lessings Seelenwanderungslehre". Erwiderung (an Konstantin Rößler). (In „Preuß. Jahrbücher" XX. Bd., 1867.)

in Anthropolog und Ethnolog als Reisender" (Adolf Bastian). (In „Westerm. Mon." 24. Bd., April—Sept. 1868.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

ie romantischen Dichter".
I. „Ludwig Tieck".
II. „Novalis".
(In „Westerm. Mon." 25. Bd., Oktob. 1868—März 1869.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

eben Schleiermachers". 1. Bd., zweite (Schluß-) Lieferung. Berlin, Georg Reimer, 1870.

um Andenken an Friedrich Ueberweg". (In „Preuß. Jahrbücher" XXVIII. Bd., 1871.)

laus Groth. Quickborn. Zweiter Teil. Volksleben in plattdeutscher Dichtung dithmarscher Mundart. 1871." (In „Im neuen Reich", Jahrgang I. [bezeichnet: D.]

udwig Uhland". (In „Westerm. Mon." 31. Bd., Okt. 1871—März 1872.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

ie Reorganisatoren des preußischen Staates (1807 bis 1813)".
I. „Der Freiherr vom Stein".
II. „Karl August von Hardenberg".
(In „Westerm. Mon." 31. Bd., Oktober 1871—März 1872.) [Unter Pseudon. Hoffner.]
III. „Wilhelm von Humboldt".

IV. „Neithardt von Gneisenau“.
(In „Westerm. Mon.“ 32. Bd., April—Sept. 1872.) [Unte
Pseudon. Hoffner.]

V. „Scharnhorst“.
(In „Westerm. Mon.“ 33. Bd., Sept. 1872—März 1873.
[Unter Pseudon. Hoffner.]

„Friedrich Christoph Dahlmann“. (In „Westerm. Mon.“ 34. Bd., April—Sept. 1873.) [Unter dem Pseudon. Hoffner.]

„Die römische Kultur auf ihrer Höhe im Kaiserreiche“. (In „Westerm. Mon.“ 34. Bd., April—Sept. 1873.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Die Literatur der Niederlande“. (In „Westerm. Mon.“ 35. Bd., Okt. 1873—März 1874.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Friedrich von Raumer“. (In „Westerm. Mon.“ 35. Bd., Okt. 187 bis März 1874.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Voltaire“. (In „Westerm. Mon.“ 36. Bd., April—Sept. 1874.) [Unte Pseudon. Hoffner.]

„Aus F. W. J. Schellings Leben“. (In „Westerm. Mon.“ 37. Bd Oktober 1874—März 1875.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Mohamed“. (In „Westerm. Mon.“ 37. Bd., Oktober 1874—März 1875 [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Die Fürstin Galitzin“. (In „Westerm. Mon.“ 37. Bd., Oktobe 1874—März 1875.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Vittorio Alfieri“ (In „Westerm. Mon.“ 38. Bd., April—Sept. 1875

„Neue Mitteilungen über Gottfried Aug. Bürger“. (I „Westerm. Mon.“ 38. Bd., April—Sept. 1875.) [Unter Pseudon. Hoffner

„Über das Studium der Geschichte der Wissenschafte vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat“ (In „Philosophische Monatshefte“ XI. Bd., 1875.)

„Richard Wagner“. (In „Westerm. Mon.“ 39. Bd., Okt. 1875—Mä 1876.) [Unter Pseudon. Karl Elkan.]

„Balzac“. (In „Westerm. Mon.“ 39. Bd., Okt. 1875—März 1876.) [Unt Pseudon. Hoffner.]

„Literaturbriefe“. (In „Westerm. Mon.“ 39. Bd., Okt. 1875—Mä 1876; 40. Bd., April—Sept. 1876.) [Unter Pseudon. W. v. Kleist

„Goethe und Corona Schröter“. (In „Westerm. Mon.“ 40. Bd April—Sept. 1876.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Heinrich Heine“. (In „Westerm. Mon.“ 40. Bd., April—Sept. 1876 [Unter Pseudon. Elkan.]

„Japanesische Novellen“. (In „Westerm. Mon.“ 40. Bd., Apr bis Sept. 1876.) [Unter Pseudon. Hoffner.]

„Erkenntnis der ersten französischen Revolution“ un „Zur sozialen Seite der französischen Revolution“. (In „Westerm. Mon.“ 40. Bd., 1867.)

Charles Dickens und das Genie des erzählenden Dichters". (In „Westerm. Mon." 41. Bd., Okt. 1876—März 1877.)

John Stuart Mill". (In „Westerm. Mon." 41. Bd., Okt. 1876—März 1877.) [Unter Pseudon. Elkan.]

Georg Grote" (In „Westerm. Mon." 41. Bd., Okt. 1876—März 1877.) [Unter dem Pseudon. Elkan.]

George Sand". (In „Westerm. Mon." 42. Bd., April 1877—Sept. 1877.) [Unter dem Pseudon. Hoffner.]

Über die Einbildungskraft der Dichter". (In „Zeitschrift für Völkerpsychologie", 1877.)

Schleiermachers Weihnachtsfeier". (In „Westerm. Mon." 47. Bd., Okt. 1879—März 1880.)

Einleitung in die Geisteswissenschaften" 1. Bd. Leipzig, Dunker & Humblot. 1883.

Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn". (Rede.) Leipzig 1886.

Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik". (In „Philosoph. Aufsätze", Eduard Zeller gewidmet.) Leipzig 1887.

Jahresbericht über die im Jahre 1886 erschienene Literatur über die Philosophie seit Kant". (Im „Archiv für Geschichte der Philosophie", I. Bd., 1. Heft, 1887.)

Wilhelm Scherer zum persönlichen Gedächtnis". (In „Deutsche Rundschau", Jahrg. XIII, Bd. 49, 1886.)

Antrittsrede". (In den „Sitzungsberichten der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften" zu Berlin, 1887.)

Julian Schmidts Literaturgeschichte". (In „Deutsche Rundschau", Juliheft 1887.)

Briefe von und an Hegel". (Im „Archiv", I. Bd., 2. Heft, 1888.)

Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft". (In den „Sitzungsberichten der Akademie", 1888.)

Zu Goethes Philosophie der Natur". (Im „Archiv" II. Bd., 1. Heft, 1888.)

Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie". (Im „Archiv" II. Bd., 3. Heft.)

Briefe Kants an Beck". (Im „Archiv" II. Bd., 4. Heft, 1889.)

Kants Aufsatz über Kästner und sein Anteil an einer Rezension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung". (Im „Archiv" III. Bd., 2. Heft, 1889.)

Archive für Literatur". (In „Deutsche Rundschau", 6. März-Heft, 1889.)

„Jahresbericht von der 1887, 1888 erschienene[n] Literatur über die deutsche Philosophie sei[t] Kant“. (Im „Archiv“ III. Bd., 1. Heft, 1889.)

„Ein ungedruckter Aufsatz Kants über Abhand[-] lungen Kästners“. (Aus den „Rostocker Kanthandschriften“[.]) (Im „Archiv“ III. Bd., 1. Heft, 1889.)

„Schleiermacher“. (In „Allgemeine Deutsche Biographie“, 189[0,] Bd. 31, S. 422—457.)

„Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung un[-] seres Glaubens an die Realität der Außenwel[t] und seinem Recht“. (In den „Sitzungsberichten der Akademie“, 1890.)

„Bericht von deutschen Arbeiten über die auswärtig[e] nachkantische Philosophie 1887—1889“. (I[m] „Archiv“ IV. Bd., 2. Heft, 1890.)

„Thomas Carlyle“. (Im „Archiv“ IV. Bd., 2. Heft, 1890.)

„Der Streit Kants mit der Censur über das Rech[t] freier Religionsforschung“. (Im „Archiv“ III. Bd[.,] 3. Heft, 1890.)

„Bericht über die deutsche Philosophie seit Kan[t] für die Jahre 1889, 1890“. (In Gemeinschaft mit A. Dörin[g] und J. Schmidt.) (Im „Archiv“ IV. Bd., 4. Heft, 1891.)

„Auffassung und Analyse des Menschen im 15. un[d] 16. Jahrhundert“. (Im „Archiv“ IV. Bd., 4. Heft, 189[1] und V. Bd., 3. Heft, 1892.

„Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ih[re] heutige Aufgabe“. (In „Deutsche Rundschau“, Augusthe[ft] 1892.)

„Das natürliche System der Geisteswissenschafte[n] im siebzehnten Jahrhundert“.
I. (Im „Archiv“ V. Bd., 4. Heft, 1892.)
II. (- - VI. - , 1. - , 1892.)
III. (- - VI. - , 2. - , 1892.)
IV. (- - VI. - , 3. - , 1893.)
V. (- - VI. - , 4. - , 1893.)

„Giordano Bruno und Spinoza“. (1. Artikel.) (Im „Archi[v“] VII. Bd., 2. Heft, 1893.)

„Die Autonomie des Denkens, der konstruktiv[e] Rationalismus und der pantheistische Moni[s-] mus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jah[r-] hundert“. (Im „Archiv“ VII. Bd., 1. Heft, 1893.)

„Süvern“. (In „Allgem. Deutsche Biographie“, 1894, Bd. 37, S. 206—24[.)]

„Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes“. (I[m] „Archiv“ VII. Bd., 3. Heft, 1894.)

deen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“. (In den „Sitzungsberichten der Akademie“, 1894.)

ie Glaubenslehre der Reformatoren, aufgefaßt in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang“. (In „Preußische Jahrbücher“ Bd. LXXV, Heft 1, 1894.)

eiträge zum Studium der Individualität“. (In den „Sitzungsberichten der Akademie“, 1896.)

us Eduard Zellers Jugendjahren“. (In „Deutsche Rundschau“, Februarheft 1897.)

tto Ribbeck“. (In „Deutsche Rundschau“, Septemberheft 1898.)

ahresbericht über die nachkantische Philosophie“. I. „Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“. (Im „Archiv“ XI. Bd., 4. Heft, 1898.)

ahresbericht über die nachkantische Philosophie“. III. „Schriften über Schelling, K. E. v. Baer, Strauß und Vischer“. (Im „Archiv“ XII. Bd., 3. Heft, 1899.)

nna von Helmholtz“. (In „Deutsche Rundschau“, Februarheft 1900.)

ie Berliner Akademie der Wissenschaften, ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtigen Aufgaben“. (In „Deutsche Rundschau“, Juni- und Juliheft 1900.)

ie Entstehung der Hermeneutik“. (In „Philosophische Abhandlungen“, Sigwart gewidmet, Tübingen 1900.)

zension über Kuno Fischers Hegel. (In der „Deutschen Literaturzeitung“ Nr. 1, 1900.)

er entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen“.

I. Teil. (Im „Archiv“ Bd. XIII, Heft 3, 1900.)
II. - (- - - XIII, - 4, 1900.)

rei Briefe Schleiermachers an Gaß“. (In „Literarische Mitteilungen“, Festschrift zum zehnjährigen Bestehen der Literaturarchiv-Gesellschaft in Berlin 1901.)

ie deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrich des Großen“. (In „Deutsche Rundschau“, April- und Maiheft 1901.)

as achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“. (In „Deutsche Rundschau“, August- und Septemberheft 1901.)

orwort“ in „Kants Werke“ Bd. I. (Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung. 1902.)

ie Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts“. (In den „Sitzungsberichten der Akademie“, Heft I und IX, 1904.)

„Studien zur Grundlegung der Geisteswissen-schaften“. (In den „Sitzungsberichten der Akademie“ 1905.)

„Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin“. Aufsätze. Leipzig, Teubner, 1905.

„Die Jugendgeschichte Hegels“. (In den „Abhandlungen der Akademie“, 1905.)

„Das Erlebnis und die Dichtung“. (2. erweiterte Auflage, 1907.)

„Das Wesen der Philosophie“. (In „Kultur der Gegenwart“, Leipzig, Teubner, 1907.)

„Eduard Zeller“. (In „Neue Freie Presse“ vom 5. April 1908.)

„Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geistes-wissenschaften“. (1. Hälfte.) (In den „Abhandlungen der Akademie“, 1910.)

„Das Erlebnis und die Dichtung“. (3. erweiterte Auflage, 1910.)

„Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“. (In dem Sammelwerk „Weltanschauung“, Berlin, Reichl & Co., 1911.)

„Anfänge der historischen Weltanschauung Nie-buhrs“. (In „Deutsche Rundschau“, Maiheft 1911.)

— — —

Eine Zusammenstellung sämtlicher Arbeiten Wilhelm Diltheys ist aus inneren und äußeren Gründen nicht möglich. Da liegt zum Teil an seiner Arbeitsweise. Wie er den unzähligen Problemen und Zuständen, die ihn beschäftigten, immer von neuem beizukommen suchte, existieren auch zu Vielem verschiedene Niederschriften. Manches war schließlich nur Material für später zu Vollendende. Die Schränke seines Arbeitszimmers bergen außer vielen Einzel-blättern und Manuskriptstücken noch begonnene Fortsetzungen zum „Schleiermacher“ und zur „Einleitung“. Ein groß angelegtes Werk über die „Drei Epochen deutschen Geisteslebens“, dessen erste Bogen bereits vor zehn Jahren gedruckt wurden, ist nicht zu Ende geführt, wenn er daran auch noch im Winter 1909/10 arbeitete und die Aussicht besteht, daß ein Band davon in absehbarer Zeit a „Geschichte der deutschen Aufklärung“ veröffentlicht werden wird.

Somit war geboten, sich bei dieser Zusammenstellung auf den Teil seiner Arbeiten zu beschränken, die gedruckt vorlagen. Zer-streut finden sie sich hier und da, in Jahrbüchern, Zeitschriften, Fest-

hriften usw. Erstaunlich, wie wenig bei dem allen der Wille zum uchmachen in Erscheinung tritt; die beiden Hauptwerke vergriffen id nie wieder aufgelegt, ältere Aufsätze sehr oft unter irgend einem seudonym oder ohne Namensnennung erschienen.

Für das vorliegende Verzeichnis konnte noch der Nachlaß des erstorbenen benutzt werden, wofür Frau Geheimrat Dilthey in runewald b. Berlin auch an dieser Stelle Dank abgestattet sei. So ır die Möglichkeit gegeben, annähernde Vollständigkeit zu erreichen.

Die vielen kleineren Arbeiten Diltheys, die in den sechziger ahren des vorigen Jahrhunderts und früher in Zeitungen erchienen, wie in der „Berliner Allgemeinen", die damals Julian Schmidt edigierte, in der „Nationalzeitung", „Schlesischen Zeitung" usw., eist ungezeichnete Rezensionen verschiedensten Inhalts wie über chleiermachers Psychologie, die Novellen von Hermann Grimm, urckhardts Renaissance, Baumgartens Geschichte Spaniens, Waitz' nthropologie, Arthur Schopenhauer u. a. konnten dabei freilich icht berücksichtigt werden. Ebenso fehlen hier die Artikel, die ilthey für die von Herzog begründete Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche über Lütkemann, Loen u. a. schrieb.

Die Zuschrift der frühen anonymen und pseudonymen Arbeiten uf ihn stützt sich auf im Nachlaß gemachte Funde von alten Abechnungen, Briefen und Notizen. Dilthey hat sich in jungen Jahren uch in poetischer Produktion versucht. In unserm Verzeichnis t die 1867 gedruckte Novelle angeführt, die in Stil und Inhalt ihren erfasser nicht verleugnet.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß ein „Biographisch-literarischer rundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie" (für die Vorsungen) in mehreren Auflagen ohne Jahresangabe erschienen ist id der 3. und 4. Band von „Aus Schleiermachers Leben. In Briefen", e Ludwig Jonas vorbereitet hatte, nach dessen Tode 1861 bezw. 863 von Wilhelm Dilthey herausgegeben und mit Vorreden verhen wurde. Sein letztes Wirken war der in zwei Bänden beabchtigten Sammlung älterer systematischer Arbeiten gewidmet, orüber er dahingestorben ist. H. Z.

IX.

Platons Gesetze und die sizilische Reform.

Von

Dr. **J. O. Eberz** in München.

Die Energie, mit der Platon seit seiner Berufung zu dem junge Dionysios den Gedanken verfolgte, auf sizilischem Boden seine poli tischen Ideen zu verwirklichen, die Konzentration seiner ganzen Kra auf diesen Willen und die ihm dienlichen Umstände und Person haben uns eine Reihe von Dialogen, der Philebos, der Politiko und die unvollendete Timaiostrilogie, erkennen lassen. D Philebos [1]) war dem eben zur Regierung gelangten jungen Herrsch gewidmet, dem philosophischen und politischen Novizen (Protarchos um ihn dem Einfluß des Philebos-Philistos und der hedonistische Hofpartei zu entziehen, damit nach der Bekehrung des Fürsten au der Staat durch ihn reformiert werde. Nach dem endgiltigen Bru Dions mit Dionysios, dem Ergebnis von Platons zweitem Besuche, wa der Politikos geschrieben als Manifest für Dion, für sein Recht z Gewalt und Reorganisation der Gesellschaft; die Timaiostrilogie ab blieb Fragment wie das Unternehmen, das sie durch Deutung sein Sinnes im Weltprozeß hatte begleiten wollen. Nachdem Timai den Zweck des Menschen im Kosmos entwickelt hatte, sollte Kritia die politische Größe der dem kosmischen Sinn entsprechend orga sierten Gesellschaft der Vorzeit schildern und Dion-Hermo krates hätte ein Programm entworfen, um die vernünftige Gesel

[1]) S. meine Ausführungen: „Über den Philebos des Platon Würzburg, 1903. — „Die Tendenzen d. platon. Dialoge Theaitetos Sophist Politikos", Archiv f. Gesch. d. Philosophie, 1909 (p. 252—263 über d Politikos). — „Die Bestimmung der von Platon entworfenen Trilogie Timai Kritias Hermokrates", Philologus Bd. 69 (1910), p. 40 ff.

haft aufs neue zu schaffen, deren notwendige Wiederkunft für rade jetzt durch das zu Ende gehende große Jahr verbürgt war.

Die Gesetze sind das letzte Glied in dieser Kette sizilischer hriften Platons. Sie sind nicht geschrieben im unbestimmten „Hinck auf künftige wahrscheinliche oder auch nur mögliche Verwirkhung“[2]) oder einfach weil „ein systematisch angelegter Kopf, bald er sich einmal in eine Materie vertieft hat, den Drang empfindet, ne Gedanken hierüber auszuarbeiten, ja bis ins kleinste und feinste szuspinnen“[2]): — ebensosehr wie die genannten Dialoge waren sie m Leben gefordert und ihm unmittelbar zu dienen bestimmt. Aber ch Blaß[3]), der es sich mit Recht nicht denken kann, „Plato hätte oß animi causa eine so ins einzelnste gehende Gesetzgebung ausarbeitet, wenn er nicht gehofft hätte, diese auch einführen zu können“, d das Werk für die von Dionysios und später von Dion geplanten ädtegründungen zwischen 366 und 360 geschrieben glaubt, ist nicht stande durch eine gezwungene Deutung die Überlieferung, nach r die Gesetze Platons letztes Werk sind, zu beseitigen oder die von n — auch von Ritter in seinem neuen Werk über Platon[4]) — beuptete Gleichgültigkeit Platons gegen die Vorgänge auf Sizilien ch Dions Ermordung wahrscheinlich zu machen.

Wahrhaftig, er hatte kein Recht, nach Dions Tod einen neuen irkungskreis zu suchen. Der Platonismus war bis jetzt für die riechen Siziliens ein zerstörendes Element gewesen: statt der Ordng, die er versprochen, hatte er die heilloseste Anarchie gebracht[5]). om Tyrannenjoch hatte die Insel befreit werden sollen und nach der rsplitterung des syrakusanischen Imperiums war fast keine größere adt ohne Militärdespoten: in Katana, in Agrigent, in Leontinoi, Messana hauste der Condottiere und die Selbstzerfleischung schien r die Städte des ehemaligen Reiches so unvermeidlich wie für die des utterlandes. Vom Druck des zentralistischen Einheitsstaates hatten e Städte allerdings nicht mehr zu leiden: aber dieses mächtigste

---

[2]) Th. Gomperz, Platonische Aufsätze, IV, p. 7.

[3]) „Über die Zeitfolge von Platons letzten Schriften“, in Apophoreton, 03, p. 57.

[4]) I, p. 268.

[5]) Strab. VI, 1, 4: *ἡνίκα ἐπεστράτευσε Δίων Διονυσίῳ καὶ ἐξετάραξεν ἅπαντας πρὸς ἅπαντας.*

griechische Imperium war das feste Bollwerk gegen die Barbar
Siziliens, Italiens und Afrikas gewesen, die nach Zerstörung des Reich
nichts mehr am Vordringen hinderte. Bruttier bedrohten die Grieche
städte Unteritaliens; Osker und andere barbarische Söldner, bish
durch die starke Faust der Herren von Syrakus in Zucht gehalte
zogen verwüstend durch die Insel und kreuzten die Küsten entlan
und Karthago lauerte nur auf die Gelegenheit, seinen Rassenhaß
befriedigen. In bewegten Worten gibt der achte Brief ein lebendig
Bild dieser nationalen Gefahr, welche Sizilien in ein phönikisch
oder oskisches Land zu verwandeln drohe, in dem die griechisc
Sprache bald aussterben werde[6]): die nationale Pflicht aber, die dar
ausgesprochen wird, dem bedrohten Hellenentum der Insel zu Hi
zu kommen[7]), lastete stärker als auf jedem andern auf dem Man
der den Anstoß zu der verhängnisvollen Bewegung gegeben hatte.

Im Besitz des Wissens vom Zweck der Gesellschaft, wegen dess
ihm der Politikos das Recht zur gewaltsamen Reform zugesproch
hatte, war Dion ausgezogen, die Macht zu gewinnen, um Syrak
und Sizilien die neue Konstitution zu geben: in ihm lebte der Wi
Platons, der ihn in dem Dialoge deshalb sozusagen mit unbeschränkt
Vollmacht entlassen konnte. Dions Neffen und Nachfolger, Hippari
und nach dessen Tod sein Bruder Nysaios, besaßen zwar die Mac
über Syrakus, aber alles andere eher als den reformatorischen Will
des Oheims: die Zukunft hing ganz von dem Einfluß und der Klarh
der dionisch-platonischen Partei ab. Die aber konnte Platon nic
sich selbst überlassen, wie den Freund, der Eines mit ihm gewes
war; sie brauchte ein von ihm entworfenes autoritatives Program
das ihrer eigenen Meinung so enge Grenzen als möglich zog: für
mußte fixiert werden, was für Dion nach dem Politikos lebendig
Schaffen sein sollte. — Niemand, der sich für berechtigt hält, d
siebenten und achten Brief als historische Quelle zu benutzen, soll
den Schluß vermeiden wollen, daß die Gesetze, in denen das Gefü
der Pflicht Platon wiederholt über plötzlichen Kleinmut hinwe
hilft, für die Treuen in Syrakus geschrieben wurden, welche für d
Idee des Meisters weiterzukämpfen bereit waren, obwohl die Schwieri

[6]) Ep. 8, 353 de.

[7]) ib. *τούτων δὴ χρὴ πάσῃ προθυμίᾳ πάντας τοὺς Ἕλληνας τέμνε φάρμακον. εἰ μὲν δή τις ὀρθότερον ἄμεινόν τ' ἔχει τοῦ ἐπ' ἐμοῦ ῥηθησ μένον, ἐνεγκὼν εἰς τὸ μέσον ὀρθότατα φιλέλλην ἂν λεχθείη.*

en Dion selbst überwältigt hatten[8]). Es ist dieselbe Lage der Dinge, che das Werk voraussetzt; und daß der nomokratische Geist und entliche Einzelheiten der Gesetzgebung mit den Vorschlägen jener efe übereinstimmen, ist oft hervorgehoben worden[9]). Wer also die Echtheit der beiden Briefe glaubt, muß in ihnen ein Manifest en, durch welches das unmittelbarste Bedürfnis der Freunde bedigt werden sollte und das zugleich als ihre Ankündigung auf die führlichen Gesetze vertröstete; stammen sie dagegen als Apologie sizilischen Politik Platons von einem andern zeitgenössischen wegen seiner Beziehungen zur Akademie mit den Verhältnissen trauten Verfasser, so hat dieser jedenfalls die Gesetze, denen ein Material dem Geist und den Einzelheiten nach entnimmt, für ns Erben bestimmt gehalten.

Die Kolonisation Siziliens war nächst der Umgestaltung des kusanischen Staates und der Vertreibung der Barbaren der wichte Punkt des dionischen Programmes[10]) gewesen, dessen Durchrung nun den Erben als schwere Pflicht hinterlassen war. Wenn ar aber jetzt als nach Dions Tode selbst die Existenz des griechischen mentes der Insel in Frage gestellt war, das Kolonisationsproblem Lebensproblem geworden. An Städtegründungen als Mittel zur wirklichung seiner politischen Ideen dachte Platon nicht jetzt erstenmal: während seiner Besuche bei dem jungen Dionysios die Kolonisierung der Insel oft sehr erregt diskutiert worden. nysios I. hatte durch ein streng zentralistisches System von Militäronien, das nach Beloch[11]) seinesgleichen nur in den Militärkolonien ms hat, alle strategisch wichtigen Punkte der Ostküste in kurzer

---

[8]) Ritter, der im Vorübergehen in seinem Kommentar zu Platons etzen einmal diese Vermutung äußert (p. 156), hat sie in seinem „Platon" er ganz aufgegeben: „aber sein letztes Werk, die Nomoi, sind ganz entschieden Gedanken an die Vaterstadt geschrieben und sollen ihr ein Vermächtnis ", I, p. 165; auch p. 268 sind die Gesetze nur Platons „politisches Vermächtan die Nachwelt, bei dem er aber doch immer in erster Linie Athen im e gehabt hat".

[9]) Die Zusammenstellung bei Ritter, Platos Gesetze, Kommentar p. 368 ff.

[10]) *τό τε ἐφεξῆς τούτοις* (der Befreiung und Konstituierung des kusanischen Staates) *προυθυμεῖτ' ἂν* (Dion) *πρᾶξαι, πᾶσαν Σικελίαν οικίζειν καὶ ἐλευθέραν ἀπὸ τῶν βαρβάρων ποιεῖν* Ep. 7, 336 a.

[11]) L'impero Siciliano di Dionisio p. 219 (Memorie della R. acc. dei cei, cl. di scienze morali, 1880/81).

Zeit gesichert und damit die Aktionsbasis von Syrakus außerordentli vergrößert. Platon gab dem Sohn bei seinem ersten Besuch den Ra diese Bollwerke der Tyrannis aufzulösen: die Städte, die um Syrak vor ihrem rivalisierenden Partikularismus zu schützen, aufgehobe in Militärkolonien verwandelt oder nach Verpflanzung ihrer Bewohn nach der Hauptstadt dem Verfall überlassen waren, wiederherzustelle und endlich auch die zahlreichen durch die Invasionen der Karthag zerstörten Städte, die z. T. nur notdürftig wiederhergestellt ware aufs neue zu autonomem Leben zu erwecken. Ein weites Feld schie dem Philosophen geöffnet, der schon an die Ausarbeitung von Proömi für die Gesetze der neuen Staaten ging[12]), Versuche, von denen vielleic einzelnes in unser Gesetzbuch gerettet worden ist. Indessen gab selbst das Projekt wieder auf, da die zum Gelingen des Planes u erläßliche platonische Erziehung des jungen Herrschers[13]) und dere Konsequenz, die Reform des syrakusanischen Staates, nicht zustan kamen. Dionysios aber, der keine Gelegenheit mehr zu einer große Kolonisationspolitik fand, auch nicht zu einer nach den Prinzipi des Vaters im Interesse der Tyrannis unternommen — nur das v seinem Vater zerstörte Rhegion wurde als Phoibia unter seiner R gierung neu gegründet und Tauromenion (358) in seinem Auftrag von Andromachos angelegt — machte Platon deshalb später de Vorwurf, die Kolonisation Siziliens böswillig vereitelt zu haben[14] Den zum zweitenmal durch Dions Ermordung vereitelten Plan sollt nun endlich die Freunde ausführen, denen er, um alles zu tun, was seinen Kräften lag, das Musterbild einer Kolonie entwarf, die als Ne besiedelung einer der verlassenen Städte der Insel gedacht war[15] durch ein System solcher Kolonien und ihrer Tochterkolonien, v denen in dem Buch öfter die Rede ist, sollte im Westen die Zukun des Hellenismus und Platonismus durch ein gemeinsames Schicks zugleich gesichert werden.

Wenn die *Gesetze* wirklich für die dionische Partei geschriebe wurden, muß die Verfassung, die Platon damals für die Hauptsta wünschte, derjenigen der Tochterstädte, die er von ihr erwartet im Wesen entsprochen haben; und da nun die der Mutterstadt i achten Brief empfohlene Verfassung derjenigen der Kolonie d Gesetzbuches entspricht, so ist umgekehrt dieses für die Freun

[12]) Ep. 3, 316 a. [13]) ib. 319 b, c. [14]) ib. 315 d. [15]) leg. 704

timmt gewesen. Der Brief spricht wie das Werk das Prinzip unbedingten Nomokratie aus, und die Vorschläge, welche Gesetzeswächter und den obersten Gerichtshof betreffen und als ein von Platon und Dion gemeinsam ausgearbeiteter n vorgetragen werden, decken sich in allem wesentlichen den Bestimmungen der Gesetze. Die besondere Komplikation Verhältnisse von Syrakus gestatte natürlich keine Kopie der für Kolonie entworfenen Konstitution: aber sie ist das vorbildliche ema[16]), dessen Geist die Reformpartei nirgends untreu werden f, wenn sie auch, um es den besonderen Verhältnissen anzupassen, h einem im Gesetzbuch eindringlich ausgesprochenen Rat, den hstaben nicht allzu genau nehmen und Wesentliches von Unentlichem unterscheiden soll. Vielleicht wäre übrigens die dritt-te Verfassung, die Platon sich für später vorbehält, für Syrakus st entworfen worden, als Vorbild zugleich für diejenigen Staaten, deren Reform auf Tradition und historische Mächte in höherem de Rücksicht zu nehmen war als bei der Gründung neuer Staaten ch Kolonisation.

Um das Werk der Konstituierung des syrakusanischen Staates die Kolonisierung der Insel ernsthaft in Angriff zu nehmen, war Beendigung des Bürgerkrieges und die Versöhnung der Parteien erste Erfordernis: das verlangen in ernster Sorge um die Zukunft Landes der siebente und der achte Brief, welche an die eben nach llippos Vertreibung siegreich und im Gedanken an Rache zurückehrte Partei gerichtet sind. Aufhebung des Parteihaders durch über den Parteien stehenden Staatsbegriff und Verschmelzung verschiedenen Elemente zu einer neuen Einheit ist aber auch Problem der die eigentliche Gesetzgebung einleitenden Bücher, drei ersten und des größeren Teiles des vierten: sie sind zur Warnung Ermahnung der Partei in Syrakus geschrieben. Die Situation Gruppe, der die Gesetze gewidmet sind, ist sofort zu Beginn des rkes so klar als man nur wünschen kann, ausgesprochen[18]): eine reiche Partei steht einer im Bürgerkrieg besiegten gegenüber. tons Versuch, sie zur Mäßigung und Versöhnung zu überreden,

[16]) leg. 737 d: σχήματος ἕνεκα καὶ ὑπογραφῆς. 768 c: οἷον περι-φή τις ἔξωθεν περιγεγραμμένη.

[17]) leg. 739 e.

[18]) leg. 624 a — 631 b.

um sich als Einheit mit den Besiegten gegen den äußeren Feind[19] d. h. die Barbaren der Insel, zu wenden ist um so schwieriger, da d Sieger zugleich als Dorer einer blinden Überschätzung des Krieges, im Prinzip dem bellum omnium contra omnes huldigen. Aber d Bürgerkrieg ist nur ein notwendiges Übel[20]), wie die Katharsis f einen Kranken[21]), gewesen, kein Zweck, sondern nur ein Mittel, d man am liebsten gar nicht hätte nötig haben sollen und dem ma so bald es geht, ein Ende machen muß[22]); denn die *στάσις* ist *πάντω πολέμων χαλεπώτατος*[23]). Die dorische Überschätzung des Krieg aber — die Bedeutung des dorischen Elementes in Dions Umgebu ist bekannt — ist ein unheilvoller Irrtum, die Tapferkeit ist nicht ganze Tugend sondern nur *ἀρετῆς τι μόριον καὶ ταῦτα τὸ φαυλ τατον*[24]): sie allein kann also kein Staat, der diesen Namen verdien will, als Endzweck setzen und man verleumdet Minos und Lykurg wenn man ihnen diesen Gedanken unterschiebt. Hier wird Platon, w er auch im achten Brief als Schiedsrichter spricht[25]), zum Richter üb die beiden Parteien der feindlichen Brüder[26]): über beider Egoism steht objektiv der Staat als organische Einheit, deren Ausdru das Gesetz ist. Streng gegen den Sieger, milde gegen den Besiegt hofft er von beiden die Anerkennung seiner Autorität als Gesetzgeb Er will nicht die gewaltsame Vernichtung der Gegenpartei[27]) od daß der Sieger kraft des Rechtes des Stärkeren[28]) unumschrän über gehorsame Sklaven gebiete: beide sollen in der Einheit ei staatlichen Lebens, der *ἐρήνη πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη* miteinander verschmelzen. Nicht als siegreiche Faktion sollte dionische Partei den Staat konstituieren, sondern statt einer st im Fieber liegenden *στασιωτεία* eine organische *πολιτεία* schaffen und als Faktion selbst im Staat verschwinden: es ist das im sieben und achten Brief[31]) und auch am Schluß des P o l i t i k o s[32]) entwick nomokratische Programm Dions, alle Bürger durch das göttli

[19]) leg. 628 b. [20]) 628 c. [21]) 628 d.
[22]) 628 b. [23]) 629 d. [24]) 630 e; vgl. 630 c.
[25]) 354 a: *λέγω γὰρ δὴ διαιτητοῦ τινα τρόπον.*
[26]) 627 d, e. [27]) ib.
[28]) 714 c ff. Vielleicht tritt er 715 a auch wie im achten Brief für Aufnahme des Dionysios und seines Geschlechtes in das neue Syrakus
[29]) 628 c. [30]) 715 a ff; 757 d. Ep. 7, 337 a.
[31]) 7, 334 c. 8, 354c. [32]) 309 c ff.

d des gemeinsamen Gesetzes zu einem gemeinsamen Glauben erknüpfen, der in dem unbedingten Gehorsam (dem *δουλεύειν*)[33] n das Gesetz den Sinn des Lebens erblickt.

Das ganze dritte Buch will aus der Geschichte diese Notwendigkeit Subordination der Teile unter das Gesetz für die Existenz und die kseligkeit der Staaten beweisen. Sowohl die persische Monarchie die athenische Demokratie hatten eine Epoche des Glückes, nge Regierende und Regierte im Gehorsam gegen die Gesetze Willenseinheit bildeten; seitdem aber das Faktionsinteresse r den Staatsgedanken triumphierte und die *στάσις* der Parteien Eintracht zerriß, die Willkür eines einzelnen dort die Gesellschaft htete, die Willkür der Masse hier die Gesellschaft atomisierte, dem Könige ein Tyrann ward und die radikale Demokratie die tzliche verdrängte, begann der Niedergang beider Staaten. Diesen tiven Beweis ergänzt die spartanische Geschichte durch einen tiven. Sparta wurde von dem auch ihm drohenden Schicksal Bruderstaaten rechtzeitig durch die Reformen des Lykurgos Theopompos gerettet, durch welche der Staatsgedanke wieder die egoistischen Gelüste von Einzelnen und Ständen Herr ward[34]). e paränetische Reflexion des dritten Buches ist aber zugleich eine Kritik der Ansprüche der drei Parteien, die um den Besitz Syrakus stritten. Das Programm der Parteigänger des Dionysios das der Nachfolger des Herakleides, der Agitatoren für die radikale okratie, sind als egoistische Faktionsprogramme beide staats- lich[35]); die dorische Partei dagegen, auf die sich Dion von anfang estützt hatte, wird, da sie den nomokratischen Staat im Prinzip nnt, wegen dieses formalen Prinzips in der neuen Gesellschaft wahre staatsbildende Element sein.

Eine politische Versöhnung der Elemente konnte aber nur von er sein, wenn eine Verschmelzung der dorisch-kretischen und sikeliotischen Sitten gelang. Der größere Teil des ersten Buches das ganze zweite sind der Versuch, eine solche Synthese zu schaffen. rsättlichkeit im Rausch[36]) und den Unterhaltungen des Theaters

[33]) leg. 762 e. 773 e. Ep. 7, 337 a.

[34]) Vgl. Ep. 8, 354 a, b.

[35]) Vgl. Ep. 8, 354 c—355 a.

[36]) Über des Dionysios und seiner Stiefbrüder Hipparinos und Nysaios ksucht: Ath. 435 d ff.

hatte Platon aus eigener Erfahrung zur Genüge als wesentliche Eige schaften der sikeliotischen Natur kennen gelernt[37]) — der spartanisc Rigorismus hingegen verlangte Abstinenz und verachtete das Theat Es galt diese zwei Extreme zu vereinigen, das Spröde mit dem Weiche wie schon im Politikos verlangt wird, zu einem Gewebe zu verknüpfe das reformierte dionysische Spielen, das im zweiten Buch geschild wird, ist diese Synthese. Der Weingenuß ist nicht länger der sizilisch Willkür zu überlassen[38]), dafür aber hat das spartanisch-kretisc Element die Notwendigkeit einer Utilisierung des Rauschbedürfniss für die Gewöhnung zur Besonnenheit, für die Prüfung der Charakte und die Befestigung und Vertiefung freundschaftlicher Beziehung zugeben müssen. Auch die soziale Unentbehrlichkeit des im Wes des Menschen liegenden Bedürfnisses, seine Natur zu spielen od gespielt zu sehen, kann der spartanische Rigorismus nicht läng leugnen. Doch auch der Mißbrauch des Spieles, durch den in Sizili und Italien[39]) — wie übrigens auch in Athen[40]) — der Geschma der Autoren und die Sitten des Publikums verdorben wurde, da nicht mehr erlaubt sein; nicht der Mensch der Masse und sein Glück begriff, sondern nur der Mensch mit dem nomokratischen Willen u seine Seligkeit dürfen Gegenstand des Ausdrucks werden — die nom kratische Ästhetik muß die hedonische verdrängen. Dionysos ab dessen Kult unter dem alten Dionysios und dem Sohn in besonde Blüte stand[41]), ist Schutzgott auch des neuen unter dem Zauber sein Gabe gespielten Spieles. Nicht sizilische Dramen, nicht spartanis Reigentänze[42]) aber führen diese neuen Diener des Dionysos bei ihr geschlossenen Symposien[43]) auf; sie sollen da unter der Inspirat des Gottes selbst zu Schaffenden oder Exegeten des Schönen werd und als Kritiker des Schönen und Häßlichen für alle Künste ästhetischen Gesetze erleben. — Noch ein drittes Element endli mußte mit dem dorischen und sikeliotischen verschmolzen werd das athenische. Die Beteiligung athenischer Freunde und Schü bei der Konstituierung von Syrakus und den sizilischen Städ gründungen war für Platon natürlich von größter Wichtigkeit. D halb bemüht sich der siebente Brief eifrig, das ungünstige Vorurt

37) Ep. 7, 326. 38) leg. 674 a.
39) leg. 659 b. 40) 700 ff.
41) Holm, Geschichte Siziliens, II, 459.
42) leg. 666 d, e. 667 a. 43) 666 c.

s man nach dem Verbrechen des Kallippos gegen die Beteiligung
n Athenern haben mochte, zu entkräften und sind zur Empfehlung
r Landsleute in den Gesetzen, wie übrigens auch in den beiden
iefen, eine Reihe athenerfreundlicher Bemerkungen geschrieben:
f Anlehnung an attisches Recht in der Einzelgesetzgebung aber
t kein Spiel konstruktiver Phantasie, auch kein Zeugnis dafür, daß
s Werk ein Vermächtnis Platons an seine Vaterstadt ist, sondern
s das Werk der Verschmelzung notwendig gewesen.

Dem Charakter und der Sendung des ermordeten Freundes hat
aton in den Gesetzen im Anschluß an das Bekenntnis seiner Be-
hungen zu dem jungen Dionysios voll feierlicher Ergriffenheit einen
chruf gesprochen[44]), in dem er von der Hoffnung erzählt, die er
mal hegte, höchstes Wissen und höchste Macht in einem Manne
reinigt und durch diesen, Gesetzgeber und Alleinherrscher in einer
rson, die Menschheit erlöst zu sehen. Doch die Stelle ist nicht nur
rospektiv, sondern auch paränetisch. Was er geheimnisvoll wie
s Märchen raunt ist sein Glaube, daß Dions Wille zum nomokratischen
nigtum nach seinem Tod in einer königlichen Seele seines Hauses
terlebt[45]); dieser Glaube aber ist eine moralische Forderung an
ons Neffen Hipparinos, der mit Hilfe der dionischen Partei den
llippos vertrieben und sich zum Herrn von Syrakus gemacht hatte —
d auch wohl an Dions Sohn Hipparinos, da Platon denselben nach
n beiden Briefen noch am Leben glaubte. Dem neuen Herrn, dem
ch der achte Brief rät, nach dem Vorbild des Lykurgos ein nomo-
tisches Königtum zu errichten, war nun Gelegenheit geboten,
Erwartungen, die sein Oheim Dion von ihm und seinem Bruder
saios, der ihm bald in der Regierung folgte, gehegt hatte zu recht-
igen; denn Dion hatte versucht, den älteren Dionysios noch auf
m Totenbette zu überreden, die beiden Neffen zu Mitregenten des
nnes der Lokrerin zu ernennen[46]) und in dem Einladungsschreiben

[44]) 711 d—712 a. Vielleicht sind einzelne Stellen in den Gesetzen als
htfertigung politischer Maßnahmen Dions zu verstehen: 735 d der Ge-
tsamkeiten des dionischen Regiments, bes. des Meuchelmordes des Hera-
des; 736 d seines Widerstandes gegen die von Herakleides und den
nokraten geforderten Landaufteilungen (Plut. Dio 48); 706 a ff. der Auf-
ung der syrakusanischen Flotte (Plut. Dio 50).

[45]) 711 d *μεγάλαις τισὶ δυναστείαις.* 711 e *ἣ νῦν ἡμῶν ἔστι τις.*

[46]) Plut. Dio 6.

an Platon nach der Thronbesteigung des jüngeren Dionysios den Philosophen die Neffen wegen ihres Interesses an seinen Lehren und ihres Einflusses auf den Stiefbruder empfohlen[47]). Die Lage war der vom Jahre 367/6 wieder ganz ähnlich geworden; damals hatte Platon den jungen Dionysios unter die Leitung Dions und seiner Gesinnungsgenossen zu bringen versucht und jetzt forderte er von der dionischen Partei, der er das Gesetzbuch als Ausdruck seines Willens bestimmte, ihren ganzen Einfluß aufzubieten, um den Hipparinos zu bewegen, die Verwirklichung jenes Schemas in Syrakus und den geplanten Kolonien durch Errichtung eines nomokratischen Königtums einzuleiten.

Äußerer Macht nicht allein sollte das Gesetzbuch den Sieg verdanken; religiöse Ehrfurcht vor der historischen Bedeutung des Gesetzgebers und der Natur des von ihm verkündigten Gesetzes sollte die Seele willig zum Gehorsam gegen diese doppelte Autorität machen. Platon, der das Gesetz des Minos, des Lykurgos, des Solon, deren Staaten durch die drei Personen des Gespräches repräsentiert werden, aufheben will, tut es nicht als der Widersacher seiner Vorläufer, sondern als der, welcher zu ihrer Ablösung gesandt ist; er bringt den Gedanken des Minos und Lykurgos von der vollständigen Tugend als dem Endzweck der staatlichen Organisation zu neuem zeitgemäßem bewußtem und abschließendem Ausdruck, und indem er damit allererst den wahren Sinn jener früheren Gesetzgebungen deutet[48]), wird er statt zu ihrem Zerstörer zu ihrem Erfüller. Symbolisch wird durch die Wanderung des Atheners und seiner Begleiter von der Königsstadt des Minos zur mystischen Zeusgrotte hinauf die heilige Straße des Minos entlang, auf der des Gottes und seines Sohnes Geist die Pilger begleitet, das Ende an den Anfang geknüpft: Platon hat sich dadurch selbst als den Sinn und Abschluß der ganzen mit Minos, dem ersten griechischen Gesetzgeber, anhebenden Entwicklung bekannt. Kein Schauplatz aber konnte für ein Gespräch über Nomokratie bedeutsamer sein als das angebliche Mutterland der dorischen Gesetzgebung, aus dem Lykurgos das Prinzip der Nomokratie nach Sparta brachte, das er nach der minoischen Ve[...]

[47]) Ep. 7, 328 a: *τούς τε αὐτοῦ ἀδελφιδοῦς καὶ τοὺς οἰκείους ὡ[...] εὐπαράκλητοι εἶεν πρὸς τὸν ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενον ἀεὶ λόγον καὶ βίο[...] ἱκανώτατοί τε Διονύσιον συμπαρακαλεῖν.*

[48]) 630 c.

ssung reformierte[49]) und dadurch, wie das dritte Buch zeigte, gerettet t. — Wie Minos sein Gesetz im Namen des Zeus, Lykurgos das nige in dem Apollons verkündigte, so erklärt Platon das eigene für n Willen der Weltvernunft, des *Νοῦς*[50]): seine Nomokratie ist eine eokratie[51]). Die religiöse Emotion erleichtert nun den unbedingten len Eigenwillen unterdrückenden Gehorsam des *δουλεύειν*[52]); Kriton[53]) ist die erregende Wirkung geschildert, die er von diesem ystischen Glauben auf die Seelen der Bürger des neuen Staates errtet. Ein neues Glück ist den Menschen gebracht, vielmehr das nzig wahre: die Glückseligkeit in der Gerechtigkeit, d. h. dem Gersam gegen Gott und das durch seinen Gesandten verkündigte setz.

Auf die Unterstützung der pythagoreischen Gemeinden in Sizilien d Unteritalien, wo sie nach der Katastrophe wieder eine politische acht geworden waren, durfte Platon sich wie bisher verlassen. Der nze Plan, den unionistischen Despotismus von Syrakus zu brechen, einen Bund autonomer sizilischer Städte nach dem Muster des n Tarent geleiteten italiotischen zu begründen, diese romantischaktionäre Idee in einer Zeit, die unwiderstehlich zur Zentralisation d Verschmelzung der Kulturen drängte, war im Einverständnis t Archytas und den Pythagoreern von Tareut entworfen und ins erk gesetzt worden: Dion selbst, der Träger des Gedankens, hatte non vor Platons erster Reise in Beziehungen zu dem Orden gestanden. d wie in der äußeren mußten in der inneren Politik alle Pythareer, die das Wesen ihres Ordens und den Geist des platonischen aates begriffen, in Platon den Erben, den Reformator und Vorimpfer der eigenen Sache begrüßen. Denn er kam, um den ökonomien Individualismus der Geldstaaten des Mittelmeers und den utalen Militarismus der dorischen Staaten durch einen neuen Lebenseck, das Heil der Seele, zu verdrängen[54]) und eine neue Hierarchie Stände zu schaffen: demgemäß den Staat im Hinblick auf den ilosophen, d. h. den Priester, als Endzweck zu organisieren und in

[49]) (Pl.) Minos 318 c, d.

[50]) 714 a: *τὴν τοῦ Νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.*

[51]) 713 a. [52]) s. o.

[53]) s. meinen Anfang 1912 im Philologus erscheinenden Aufsatz über Kriton.

[54]) Die neue Gütertafel 697 b. 726 a ff. Ep. 8, 355 b.

dem nächtlichen Rat ein neues priesterliches Synedrion, das a „Anker des Staates“[55]) über Gesetzgebung und Exekutive stehe sollte, zu konstituieren.

Nicht Dionysios, den er durch den Philebos gewinnen wollt nicht Dion, für den er als Manifest den Politikos schrieb un dessen Expedition die unvollendete Trilogie in ihrem kosmische Sinn deuten sollte, nicht Dions Erben, denen er die Gesetz widmete und unter denen Hipparinos und Nysaios am wenigste über ihre Pflicht im unklaren sein konnten, gründeten ihm de Priesterstaat: Platon, der Anwalt der autonomen Polis, war e Nachzügler — für Platon den Theokraten war die Zeit noch nich gekommen. In ihrer ganzen Energie und Einheitlichkeit aber e scheint die Natur des Reformators in dieser Reihe sizilisch Schriften; sie laufen nicht wie selbständige Zwecke gleichgültig gege seine persönlichen Verhältnisse neben seinem Leben her: sie sind nu sein Wort gewordener Wille, in ihnen liegt sein Leben.

[55]) *ἄγκυρα πάσης τῆς πόλεως.*

X.

Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates.

Von

Dr. **Hubert Röck**, Innsbruck.

χρῶ τοῖς εἰρημένοις ἢ ζήτει βελτίω τούτων.

I.

1. Obschon die gedruckten und brieflichen Äußerungen, die ein Buch „Der unverfälschte Sokrates“ (Innsbruck 1903) hervorrufen hat, im wesentlichen größtenteils mehr oder weniger ablehnend uten, bestärken sie mich gleichwohl in der Überzeugung, daß ich f dem richtigen Wege bin, und ermutigen mich, ihn weiter zu rfolgen.

Zustimmung ist gewiß erfreulicher als Widerspruch. Aber iderspruch ist förderlicher, sei es unmittelbar durch die Stärke, es mittelbar durch die Schwäche der gegnerischen Einwände. nn im einen Falle lernen wir die schwachen, im andern die starken iten der eigenen Beweisführung kennen.

Den schärfsten Widerspruch hat meine These erfahren, der schichtliche Sokrates sei Atheist, radikaler theist gleich dem Aristophanischen Sokrates gewesen, loch, wie ich dartun werde, lauter solchen Widerspruch, dessen haltbarkeit die Haltbarkeit der These erweisen hilft.

Da nun gerade diese These für eine Wahrheit und Dichtung tisch zu sondern bestrebte Würdigung des Sokrates-Prozesses der Sokratischen Philosophie gleichermaßen von entscheidender deutung ist, will ich sie im Anschluß an die bemerkensertesten mir bekannt gewordenen Einwände fs neue zu begründen versuchen.

2. Aber gibt es denn überhaupt Atheisten? Die Existenz des Atheismus — sagt Flint — ist oft bezweifelt

worden. Man hat es für absolut unmöglich gehalten, daß ein Mens den Glauben an Gott gänzlich abwerfe[1]).“ So meint *Alfons Le men*, der Mensch könne „nie *in gutem Glauben* Athe sein; denn bei einigem Nachdenken wird er sich bald überzeuge daß er sein Urteil, daß es keinen Gott gebe, auf nichtige Grün gebaut hat[2]).“ Und in *Wetzer* und *Weltes* Kirchenlexik (2. Aufl. I. 1551) ist zu lesen: „Eine eigentliche theoretische Gott leugnung, d. h. eine feste aus reiner Wahrheitsliebe quellende Üb zeugung vom Nichtdasein Gottes ist unmöglich.“ *Flint* selb sagt, es sei zuzugeben, daß dieser Auffassung an element of tru zugrunde liege, wenngleich vernünftigerweise nicht geleugnet werd könne, daß es Atheisten gegeben habe und gebe.

Wie aber, wenn die Atheisten den Spieß umkehrten und ei feste aus reiner Wahrheitsliebe quellende Überzeugung vom Dase Gottes für unmöglich erklärten? Sprechen sich doch erklärte Go gläubige einander nicht selten den guten Glauben ab! Hatten si nicht die urchristlichen Apologeten gegen den gewiß auch in gute Glauben und nicht aus Unkenntnis und Bosheit allein erhoben Vorwurf des Atheismus zu verteidigen? Mit Fug und Recht dur *Athenagoras* entgegnen, wenn die Christen Atheisten seie so seien es alle Völker, da alle nicht die gleichen Gottheiten besäße (Suppl. 14.)

Lassen wir daher etwas so schwer Kontrollierbares, wie es diesem Falle der *gute Glaube* ist, auf sich beruhen und nehm wir sein Vorhandensein auf beiden Seiten ohne weiteres an, sola sich nicht dagegen wirklich begründete Bedenken erheben lass Vor allem fragt es sich, *was ist ein Atheist?*

3. *Atheist* ist im allgemeinen, von Geistesschwachen u kleinen Kindern natürlich abgesehen, jedermann, der kein *Thei* heißen kann. *Theisten* sind alle, die in Wort und Tat bezeuge daß sie an das Dasein und Walten eines einzigen Gottes oder mehrer Götter glauben. Ein *Gott* ist im allgemeinen ein mehr oder wenig übermenschliches, aber wenigstens in geistiger Hinsicht denno irgendwie menschenähnliches und insofern *persönlich* gedacht Wesen, das auf unser Leben und Streben nützlichen oder schädlich

---

[1]) Anti-theistic Theories, 5th ed. pp. 5, 6.

[2]) Lehrbuch der Philosophie 2. Aufl. III. 100.

influß nimmt, je nachdem es uns gelingt, dessen Gunst zu gewinnen, ssen Mißgunst zu vermeiden. Was unter den Ausdrücken Atheismus, heistisch, Theismus, theistisch zu verstehen ist, ergibt sich daraus n selbst.

Mit diesen drei Hauptmerkmalen, *Persönlichkeit, nütz- cher* oder *schädlicher Einflußnahme* und ent- rechender *Beeinflußbarkeit*, steht und fällt jeder im sondern wie immer gestaltete Gottesbegriff. Sie allein sind wesent- ih im eigentlichen Sinne; alle andern Merkmale sind es höchstens ativerweise, d. h. für eine bestimmte religiöse Entwicklungsstufe. lche bloß relativerweise wesentliche Merkmale sind die vom christ- hen Gottesbegriff allerdings unabtrennbaren Merkmale der Welt- heberschaft und der moralischen Weltfürsorge. Als relativerweise esentliches Merkmal kann überhaupt alles gelten, was sich mit n absolut wesentlichen Merkmalen vereinbaren läßt, ohne sie ilweise oder völlig aufzuheben. Demgemäß dürfen aber auch alle e göttliche Persönlichkeit, Einflußnahme und Beeinflußbarkeit zu hr beschränkenden oder ganz ausschließenden Merkmale als nzeichen von sich einschleichendem oder eingeschlichenem Atheismus trachtet werden. Ein solches jeden Gottesbegriff zersetzendes er die eingetretene Zersetzung verratendes Merkmal ist das der nen Geistigkeit. Je reiner die Geistigkeit sein soll, desto mehr uß sich die Persönlichkeit verflüchtigen und je mehr sich diese rflüchtigt hat, desto mehr wird der Glaube an Einflußnahme und einflußbarkeit erlahmen.

4. Zwischen *radikalem Theismus* und *radikalem theismus* gibt es eine Menge Zwischenstufen, von denen sich anchmal schwer angeben läßt, ob sie mehr zum einen oder zum dern neigen. Je persönlicher die Götter sind, je mehr sie sich um e Menschen kümmern und je mehr diese infolgedessen um jene ch kümmern müssen, desto radikaler ist der Theismus, wie der theismus um so radikaler ist, je gründlicher und unumwundener seiner Überzeugung vom Nichtvorhandensein wie immer gedachter ttlicher Wesen theoretischen und praktischen Ausdruck verleiht.

Freimütig und offen *erklärter Atheismus* ist selten. m so häufiger ist der unter allerlei *Verhüllungen* auftretende theismus, angefangen von demjenigen, der sich vom erklärten bloß rch die fehlende ausdrückliche Erklärung unterscheidet, bis zu

demjenigen von der täuschendsten theistischen Mimicry. So ist da meiste, wenn nicht alles, was man mit der Etikette „Pantheis mus" zu versehen pflegt, nichts als mehr oder weniger notdürfti verhüllter Atheismus. „Überhaupt enthält — wie Schopenhaue bemerkt — das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch einen sich selbst aufhebenden Begriff[3])." Sogar Flint kann nich umhin, dem Satze, Pantheismus sei nicht Atheismus, die Einschränkun nachhinken zu lassen: A large amount of the speculation whic is called pantheistic might with equal propriety be calle atheistic[4]). Nichts andres als verhüllter Atheismus ist ferne der sogenannte Deismus mit seinem um Welt und Mensche sich nicht im geringsten kümmernden Welturheber. Der sogenannt Agnostizismus ist im Grunde identisch entweder mit der von Flint sogenannten skeptischen Atheismus (Zweifel an de Fähigkeit des Menschen zu ermitteln, ob es einen Gott gebe ode nicht) oder mit dem von ihm sogenannten kritischen Atheismu (bloße Verwerfung der für das Dasein Gottes vorgebrachten Bewei gründe)[5]).

Erklärter Atheismus ist deshalb so selten, weil, um Treitschk darüber das Wort zu lassen, „Atheisten im Staatswesen streng ge nommen gar keine Stelle haben."[6]) Doch hat man es damit zu ve schiedenen Zeiten verschieden streng genommen. Ebenso ist ma dem verhüllten Atheismus gegenüber zu verschiedenen Zeiten ba strenger, bald nachsichtiger verfahren. Wie verhielt es sich nu in dieser Hinsicht im Staatswesen der Athener, zumal zur Zeit de Sokrates, der meiner These zufolge Atheist, radikaler Atheist gewese ist? Denn so lautet meine These, nicht aber, daß Sokrates notoris erklärter radikaler Atheist gewesen wäre, wie es Diagoras gewese zu sein scheint. Es ist einleuchtend, daß von der Beantwortun dieser Frage sehr viel abhängt, wie wir die Asebieprozesse im al gemeinen und den gegen Sokrates im besondern zu beurteilen habe

Ist es wirklich zutreffend, daß, wie Adolf Menze annimmt, der „theoretische Atheismus", den Fall Protagoras mög licherweise ausgenommen, „regelmäßig" nicht verfolgt worden s

---

[3]) Werke (Grisebach) III. 328.

[4]) Anti-theistic Theories pp. 2, 8.

[5]) ib. p. 4.

[6]) Politik I. 316.

daß in allen übrigen Fällen direkte Angriffe auf die Staatsreligion, besondere die Verspottung der Götter und des Kultus, das Substrat Anklage gebildet hätten?

Und ist es anderseits, wie derselbe Autor annimmt, wirklich zutreffend, daß bei der Verfolgung der Philosophen, den eigen Fall Aristoteles ausgenommen, die Religion nur den Vorwand gegeben habe, das eigentliche Motiv aber ein politisches gewesen?[7])

II.

1. Wenn Zeller den Sokrates-Prozeß einen „Anachronismus", einen „groben", einen „schreienden politischen Anachronismus" nennt[8]), so begründet er dies mit, daß das damalige Athen dazu kein Recht mehr gehabt hätte, wo Gebildeten jener Zeit die Schule einer Aufklärung durchgemacht hatten, die den Glauben und die Sitte der Väter gründlich zersetzte, die skeptischen Verse des Euripides in aller Mund waren, wo man es Jahr aufs neue die heiteren Einfälle beklatschte, mit denen Aristophanes und andre Komiker die Bewohner des Olymps zu Fall brachten usw. usw. Diesen Zustand hätte Sokrates nicht gemacht, sondern vorgefunden.

Was aber Sokrates vor allem nicht gemacht, sondern gleichfalls schon vorgefunden hat, ohne daß es jedoch von Zeller gebührendermaßen hervorgehoben würde, das ist der von meisten Gebildeten geteilte mehr oder weniger radikale Atheismus. Zellers Ignorieren dieser den Anachronismus des Sokrates-Prozesses am grellsten beleuchtenden Tatsache ist um so seltsamer, er nicht etwa den Standpunkt einnimmt, daß sich in bezug auf damalige Athen von Atheismus noch gar nicht reden ließe, einen Standpunkt, den ich überhaupt nicht für möglich gehalten hätte, wenn ihn nicht U. v. Wilamowitz-Möllendorff und Heinrich Gomperz mir gegenüber hervorgekehrt hätten, weshalb ich daran nicht vorbeigehen kann.

[7]) Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-histor. Klasse, Bd. 145 1902 — S. 23.)

[8]) Philos. d. Griechen II[4] 230. — Grundriß der Gesch. d. griech. Philos.[2] S. 97.

2. Von Professor G. Uphues in Halle brieflich darauf hin-
gewiesen, daß Wilamowitz „in seinen Vorlesungen auch d
Ansicht, Sokrates sei Atheist, vertreten soll", wandte ich mich, u
Näheres und Authentisches zu erfahren, mit einer Anfrage darüb
an Wilamowitz selbst und erhielt von ihm die vom 9. Sep-
tember 1903 datierte Auskunft:

„Professor Uphues hat Sie falsch berichtet. Was die Veranlassu
gegeben haben kann, ahne ich nicht. Ich fasse Sokrates ganz so a
wie die Platonische Apologie und der Kriton ihn geben, und ich leugn
daß es andere glaubhafte Überlieferung gibt.

Unter dem Worte Atheist, das eine schlechte Neubildung i
kann ich mir überhaupt für die Zeit des Sokrates nichts denken."

Hier geht uns allein die Aussage des berühmten Philologen a
daß seinem Begriffe von einem Atheisten weder Sokrates noch ein
von dessen Zeitgenossen im entferntesten entspreche und der Z
nach auch gar nicht zu entsprechen vermöchte. Wie bringt er
jedoch trotzdem zuwege, in der Einleitung zu seiner Übersetzu
der „Troerinnen" des Euripides zu schreiben, daß es den bieder
Athenern und Athenerinnen nicht zu verdenken sei, „wenn sie üb
den Atheisten Euripides gezetert haben", und daß gera
in diesem Stücke des Dichters „sein Atheismus die höh
Religion gegenüber dem Glauben der Priester und ihrer Herde sei"[9]
Entweder vermag er sich unter einem Atheisten für die Zeit d
Sokrates wirklich nichts zu denken, dann darf er Euripides kein
Atheisten nennen; oder er darf, wenn er Euripides so nennen w
nicht behaupten, sich unter einem Atheisten überhaupt für die Z
des Sokrates nichts denken zu können. Das eine wie das andere
eine gleich arge Inkonsequenz, als solche aber meines Erachte
der Ausdruck einer gewissen Befangenheit, die in ähnlichem Gra
bei Heinrich Gomperz, in schwächerem Grade bei viel
andern Autoren dem Atheismus gegenüber, sobald er irgendw
ernstlich in Frage kommt, wahrzunehmen ist.

3. Heinrich Gomperz, der seine im XIX. Bande die
Zeitschrift (S. 270—286) erschienene kritische Besprechung mein
Buches in dem Schlußurteil zusammenfaßt, daß er unter den in letz
Zeit gemachten Versuchen, über das Problem des Sokrates neu

[9]) Griech. Tragödien III. Bd.[2] S. 282.

nt zu verbreiten, „zwar keinen merkwürdigeren, aber auch kaum n weniger gelungenen“ als den von mir unternommenen kenne, ht mir dennoch das Zugeständnis, mein Beweis für den Atheismus Sokrates habe „etwas Verblüffendes und — im ersten Augenblick igstens — zweifellos auch Bestechendes an sich“ (S. 273). Und es Zugeständnis macht er mir, obgleich meine Annahme uns r lauter beispiellose Unbegreiflichkeiten und Ungeheuerlichkeiten“ len soll (S. 276). Hierin verrät sich schon jene gewisse Befangenheit. den Kundigen werden „lauter beispiellose Unbegreiflichkeiten Ungeheuerlichkeiten“ auch im ersten Augenblick kaum etwas blüffendes, geschweige denn etwas Bestechendes besitzen. Um techend zu wirken, muß etwas diskutabel erscheinen; was aber kutabel erscheint, kann sich nicht aus „lauter beispiellosen Unreiflichkeiten und Ungeheuerlichkeiten“ zusammensetzen. An Besprechung knüpfte sich ein kleiner Briefwechsel zwischen inrich Gomperz und mir. Unter anderm habe ich an ihn Frage gestellt, ob er sich überhaupt unter dem Worte Atheist die Zeit des Sokrates etwas denken könne. Hier seine Antwort n 17. Februar 1906:

„Was Ihre schließliche Frage angeht, so kann ich mir ja allerdings m vorstellen, wie ein Atheist im 5. Jahrhundert ausgesehen hat; n neigt unwillkürlich zu der Vermutung, besagter Atheist möchte der ersten Freude seines Bekenntnisjubels der göttlichen *ἀσέβεια* n Altar errichtet haben. Immerhin sehen wir ja, daß Protagoras Dasein von Göttern ausdrücklich bezweifelt hat und in Anaxagoras nen wir einen Denker, den zwar der moderne Sprachgebrauch Deisten bezeichnen müßte, der aber dem Gottesglauben seiner t gegenüber doch eine fast rein negative Stellung eingenommen . (Von Diagoras, Kritias und Theodoros sehe ich des allzu geringen ellenmaterials wegen ab.) Wenn Sie also auch nur dartun könnten, der Standpunkt des Sokrates dem eines dieser beiden Denker sprach, so wäre das schon genug. Angesichts des höchst abfälligen eils, das Platon seinem Meister in der Apologie über Anaxagoras den Mund legt, dürfte jedoch auch schon ein solcher Nachweis r schwer zu erbringen sein.“

Ich dächte, die beispielloseste Unbegreiflichkeit und Ungeheuerkeit ist wohl die Idee von einem Atheisten, der der göttlichen *βεια* einen Altar errichten soll. Unter einem Atheisten versteht

nämlich Heinrich Gomperz (laut brieflicher Mitteilu
vom 3. März 1906) „einen Mann, der überhaupt nicht glaubt, d
Götter existieren". Aber ist denn zwischen diesem Manne und eine
der wie Protagoras das Dasein von Göttern ausdrückli
bezweifelt, ein solcher Abstand vorhanden, daß der Einwand ei
mit griechischer Geschichte Vertrauten, vom Aussehen eines Atheist
im 5. Jahrhundert sich keine Vorstellung machen zu können, and
denn als Denkbefangenheit zu deuten wäre, zumal jener Absta
durch einen Diagoras und Kritias — Theodor gehört nicht de
5. Jahrhundert an — ausgeglichen wird? Denn so spärlich d
Diagoras und Kritias betreffende Quellenmaterial ist, reicht es do
hin, sie als ausgesprochene Atheisten gelten zu lassen. Hierfür da
ich mich jetzt auch auf Jodl berufen, der mir das Zeugnis ausstel
daß ich „den Spuren atheistischer Denkweise in der Z
vor und um Sokrates sorgfältig nachgegangen" sei[10]. Warum h
übrigens Heinrich Gomperz den brieflich vorgebracht
Einwand, sich vom Aussehen eines Atheisten im 5. Jahrhund
keine Vorstellung machen zu können, mir nicht schon in der B
sprechung sofort entgegengehalten? In dieser findet sich nicht
leiseste Andeutung davon.

4. Obgleich Zeller den von Wilamowitz und Hei
rich Gomperz eingenommenen Knownothing-Standpunkt ni
teilt und den theistischen Retuschierungseifer mitunter wie im F
Anaxagoras scharf abweist[11], ist er doch selbst nicht überall f
davon. So läßt er sich von demselben Eifer dazu fortreißen, Epik
gegen den Vorwurf, dessen „Deismus" sei nur eine unwahre A
bequemung an die öffentliche Meinung gewesen, in Schutz zu nehmen
Seine eigene Befangenheit notorischen Atheisten wie Hipp
und Diagoras gegenüber bekundet er dadurch, daß er, beid
eine „philosophische Begründung" ihres Atheismus absprechen
den einen zum von Kratinos unschuldigerweise Denunzierten, d
andern zum bloßen Entrüstungsatheisten herabsetzen möchte
Unter solchen Umständen ist es denn nicht überraschend, daß
gerade die Haupttatsache, um derenwillen der Sokrates-Proz

---

[10]) Geschichte der Ethik I². 555.

[11]) Philos. d. Griechen I⁵. 996. A. 3.

[12]) ib. IV³. 430.

[13]) ib. I⁵. 257. 967. 1072.

Anachronismus zu heißen verdient, die Tatsache der schon zur des Thales anhebenden und im Athen des letzten Drittels des hrhunderts an unsere Zeit gemahnenden Ausbildung und Aus- ung des Atheismus beiseite gelassen hat.

5. Erst im Lichte dieser Tatsache gesehen, wird der Sokrates- eß vollends zum „groben", zum „schreienden politischen Ana- nismus". Er würde aber auch, falls Sokrates unschuldiger- se angeklagt worden sein sollte, außer zu einer Nichtswürdigkeit iner Einfältigkeit sondergleichen, zu einer solchen Einfältigkeit, wir sie den Anklägern der angesehenen Persönlichkeit des ytos wegen nicht zumuten können, ohne zugleich die Berichte das ihn und Meletos bald darauf ereilende Strafgericht für hichtlich zu nehmen. Wie jedoch jene Berichte schon dadurch rlegt werden, daß Anytos noch Jahre nach dem Prozeß Amt eines Archons bekleidet hat[14]), so wäre jene Zumutung Einfältigkeit unserseits in Anbetracht dessen, daß er zur Zeit Prozesses das Amt eines Strategen bekleidet hat, ein Amt, das t durchs Los, sondern durch Wahl auf Grund besondern Ver- ens besetzt wurde[15]). Worauf und mit welchem energischen ewußtsein er es abgesehen hatte, erhellt aufs klarste aus seinen ten, Sokrates hätte sich entweder von vornherein dem Gerichte t stellen sollen oder er müsse, da er sich gestellt habe, unbedingt Tode verurteilt werden, damit nicht, wenn er durchkäme, sämt- jungen Leute durch Befassung mit dem von ihm Gelehrten und gar verderbt würden[16]). Daß dieser sich dem Gericht nicht tellen gebraucht hätte. ist wohl nicht anders zu verstehen, als es ihm freigestanden hätte, sich durch Flucht in Sicherheit zu gen. Sonst sollte ihm eben der Mund durch Kredenzung des erlingbechers für immer geschlossen werden. Um ihren Zweck t zu verfehlen, durften daher die gegen ihn erhobenen Beschul- ngen keinesfalls aus der Luft gegriffen sein. Wie nötig dies gewesen geht aus der trotzdem auffallend großen Anzahl freisprechender men hervor. Der Anachronismus erscheint auch so grob genug,

---

[14]) Nach Menzel (Untersuch. z. Sokrates-Proz. S. 43) im Jahre 384, also ahre nach dem Prozeß.

[15]) ib. S. 42.

[16]) Platon, Apol. cap. 17.

aber doch nicht so grob, als wenn Sokrates etwa beinahe einstimm schuldig gesprochen worden wäre. Jedenfalls spiegelt das Stimm verhältnis bei der Schuldigsprechung die Tatsache wieder, daß Athen noch immer eine zur Aufrechterhaltung des „alten Glauben entschlossene kompakte Majorität vorhanden war, der unter günstigen äußeren Umständen, wie der Zuwachs von 80 Stimm bei der Strafbestimmung zeigt, eine Unmenge von Mitläufern Gefo schaft leistete. Anderseits gibt uns das Verhältnis der bei 501 Richte 140 Stimmen ausmachenden Minderheit zur Mehrheit von 361 Stimm bei der Strafbestimmung einen Maßstab an die Hand, wie stark Zahl wir uns die kompakte Anhängerschaft des „neuen Glauben ungefähr zu denken haben. Um die Bedeutung dieser an sich b trächtlichen Zahl vollauf zu würdigen, ist nicht zu übersehen, d dabei gerade die gebildetsten Kreise in Frage kommen.

6. Welche Bewandtnis es in gebildeten Kreisen Athe mit dem Götterglauben schon um die Mitte des 6. Jahrhunde gehabt hat, wird durch nichts schlagender als durch die ergötzlic Heimkehr des Peisistratos in Begleitung der leibhaftig Athene illustriert. Wenn Herodot den Vorfall entrüstet ei höchst alberne Sache nennt in Anbetracht der größeren Klugh und geringeren Abergläubigkeit, wodurch von altersher die Heller vor den Barbaren und die Athener vor den übrigen Hellenen sich a gezeichnet hätten (I. 60), so ist das weder billig noch zutreffe geurteilt, nicht billig, weil es vom Standpunkt einer um ein Ja hundert vorgeschritteneren Geisteskultur geschieht, nicht zutreffe weil zur albernen Seite der Medaille eine Kehrseite gehört, die religio politischen Witz wahrlich nicht vermissen läßt.

Nicht umsonst ist Peisistratos von einigen zu den Sieb Weisen gerechnet worden[17]), eine Ehre, der auch der mit Simonid von Keos den Hof der Peisistratiden zierende Dithyrambendich und Musiktheorethiker Lasos von Hermione teilhaftig geword ist. Da Lasos es war, der Onomakritos als Fälscher d angeblichen Orakel des Musäos entlarvte[18]), so wird er bei so v kritischem Spürsinn wohl des Simonides Gesinnungsgeno in religiösen Dingen gewesen sein. Von Hiero befragt, was od

[17]) Diog. L. I. 122.

[18]) Herodot. VII. 6.

beschaffen Gott sei, bat nämlich Simonides — non enim a suavis, verum etiam ceteroqui doctus sapiensque traditur — einen Tag Bedenkzeit, am nächsten Tage befragt um zwei Tage, dritten um vier, am vierten um acht Tage usw., bis Hiero den nd davon wissen wollte und von Simonides die Antwort erhielt: eil mir die Sache, je länger ich sie bedenke, um so dunkler er-int[19])." Was ist das andres als der Agnostizismus des Protagoras öfischer Verkleidung? Wer ferner die Herkunft der Verse erraten e,

„Zeus ist der Himmel, Zeus die Erde, Zeus die Luft,
Zeus ist das All und was es mehr noch gibt als dies",

de er nicht zunächst an Euripides denken? Und doch stammen gleichfalls von einem Sohne des 6. Jahrhunderts, einem jüngeren genossen des Simonides, von — Äschylos. Zeller meint ich, es frage sich, ob wir darin mehr suchen dürften als „einen eigerten Ausdruck der göttlichen Allmacht und Allgegenwart"[20]). finde mit Theodor Gomperz den lautersten Pantheismus n[21]) und erkläre ihn mir als geistige Resonanzerscheinung des alters eines Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras, mäon, Xenophanes, Parmenides, Heraklit, Hekatäos.

Der Gedanke, daß die Reden der Hellenen mannigfach und erlich seien, mit dem Hekatäos seine „Genealogien" eröffnet ist im Sinne aller dieser Männer gewesen und, was den Götter-ben betrifft, besonders von Xenophanes und Heraklit eine Weise zum Ausdruck gebracht worden, die durch die Schärfe Einsicht nicht weniger als durch die Schärfe des Tons in Erstaunen t. Und da von beiden verlautet, sie seien aus ihrer Vaterstadt rieben worden[22]), was ist da wahrscheinlicher, als daß ihre kühne ik wenn nicht den unmittelbaren Anlaß so doch den wirksamen wand dafür gebildet haben wird?

7. Bei Xenophanes bleibt kaum eine andre Erklärung g, wenn man erwägt, was es heißt, daß unter den ältesten Philo-

[19]) Cic. De nat. deor. I. 22.
[20]) Philos. d. Griech. II^4. 6.
[21]) Griech. Denker I. 80.
[22]) Vgl. über Xenophanes: Diog. L. IX. 18, Zeller, Philos. d. ch. I^5. 522, Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 63 — über Heraklit: enag., Suppl. 31, Zeller, Philos. d. Gr. I. 626.

sophen er allein es gewagt hat, seine Kritik auf die Mantik au zudehnen, um sie von Grund aus zu verwerfen[23]). Für die Richtigk jener Erklärung spräche auch der Umstand, daß Xenophanes seiner Art Pantheismus, wie es scheint, mehr der Not gehorche als dem eigenen Trieb gelangt ist. Nach Timons Angabe wäre d „spöttische Homerzermalmer“ erst im Greisenalter (πρεσβυγεν ἐτέων) so weit umnebelt (ὑπάτυφος) worden, daß sich ihm alles ein und dasselbe auflöste und daß er einen Gott erdichtete „fe von den Menschen, überall gleich, unwandelbar, verständiger als V stand“[24]). Als unverbindliches sacrificio dell' intelletto eines wand müden Greises auf dem Altar der öffentlichen Meinung von Elea z Gewinnung eines sichern Asyls für den Rest des Lebens erschie die spinozistische Endphase des antiken Feuerbach ganz begreifli Das eine ist und bleibt unbestreitbar, daß Xenophanes mit de Götterglauben seines Volkes völlig gebrochen hat und daß se „einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder Gestalt noch an Verstand den Sterblichen ähnlich“[25]), auf den Gott namen ebensowenig wie Spinozas ens absolute infinitum Anspru hat. Mag es ihm zum Bewußtsein gekommen sein oder nicht, se Pantheismus ist dichterisch verkleideter Atheismus.

Wie mit Xenophanes verhält es sich im wesentlichen mit Hera lit, bloß mit dem Unterschiede, daß dieser mehr fortiter in mo suaviter in re verfährt, jener mehr umgekehrt. Und ähnlich verh es sich im ganzen bei allen Verschiedenheiten im einzelnen mit d übrigen Vorsokratikern des 6. Jahrhunderts. Äußerlich dem Vol glauben gewisse Zugeständnisse machend, haben sie innerlich m ihm desto gründlicher gebrochen, ohne daß etwas an dessen Ste getreten wäre, was sich noch als Theismus rubrizieren ließe. W bei ihnen den Volksglauben abgelöst hat, ist mehr oder wenig verhüllter Atheismus, eine Tatsache, die man endlich nicht bl anerkennen, sondern auch beim richtigen Namen nennen soll Vor allem trifft dies auf die Jonische Schule zu.

Was vom religiösen Charakter zu halten ist, den man de Pythagoreismus oft beigelegt findet, ergibt sich zur Genü aus Zellers Äußerung, so unleugbar die Pythagoreer

[23]) Cic. De divinat. I. 3: „divinationem funditus sustulit.

[24]) Fragm. 40 u. 45 (Wachsmuth).

[25]) Fragm. 23 (Diels, Vorsokrat.).

ter geglaubt hätten und so wahrscheinlich es sei, daß h sie der monotheistischen Richtung so weit gefolgt seien, um der Vielheit der Götter die Einheit stärker als die gewöhnliche ksreligion herauszuheben, so gering scheine doch die Bedeutung Gottesidee für ihr philosophisches System gewesen sein und in die Untersuchung über die letzten Gründe schienen dieselbe nicht tiefer verflochten zu haben[26]).

Mehr oder weniger verhüllten Atheismus hat es demnach bei den echen schon vor der Zeit des Sokrates gegeben, wenn er auch um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen auf noch engere Kreise in Jonien und Großgriechenland beschränkt geblieben ist. Von an ändert sich dies und während des Peloponnesischen Krieges die bis dahin im Rufe besonderer Frömmigkeit stehende Stadt Hauptherd des antiken Atheismus und im Zusammenhang damit Hauptherd einer jene Periode lang überdauernden im Altertum st nicht in dem Maße anzutreffenden Verketzerungssucht.

8. Zum Auftreten einer so breiten atheistischen Strömung müssen s mehrere Ursachen zusammenwirken, weshalb nichts verkehrter e, als sie aus dem Einfluß herzuleiten, den eine einzelne tonebende Persönlichkeit auf die Zeitgenossen ausgeübt hat. Trotzdem e es kaum minder verkehrt, den von Anaxagoras ausngenen Einfluß nicht zuvörderst in Anschlag zu bringen.

Von einer Anbequemung an den Volksglauben, sei es nur im achgebrauche, ist bei Anaxagoras so wenig zu verspüren, in den Angaben, auf die Religion sei er schwerlich näher einngen, persönlich stehe er der Volksreligion in voller wissenschafter Freiheit gegenüber, alles beschlossen ist, was Zeller darüber berichten hat[27]). Selbst wenn Anaxagoras den *νοῦς* Gott genannt e, was übrigens sehr zu bezweifeln ist, wäre das höchstens als bequemung an den Sprachgebrauch von Leuten aufzufassen, die der Sache unaufrichtigerweise nicht das Wort aufgeben wollen[28]). Lehre vom *νοῦς* als solche ist freilich, soweit sie ins Dualistische llert, ein Anbequemungsversuch, aber weniger von eigentlich stischer als von antimaterialistischer Tendenz. In Wahrheit

[26]) Philos. d. Griechen I⁵. 370, 375 f.

[27]) Philos. d. Griechen I⁵. 1018; Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos.² S. 75.

[28]) Vgl. Zeller, Philos. d. Gr. I⁵. 996; Windelband, Gesch. d. alten os.² S. 53.

steckt hinter diesem „Geist", wie Windelband bemerkt, eb doch nur „der lebendige, d. h. sich selbst bewegende Körper"[29] Und Zeller konstatiert: „Anaxagoras weiß nicht allein v keinem persönlichen Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, sonde auch von dem Gedanken einer göttlichen Weltregierung überhau . . . . . . findet sich bei ihm keine Spur"[30]).

Das ist der Mann, der nach seiner um das Jahr 463[31]), also weni Jahre nach der Geburt des Sokrates, erfolgten Niederlassu in Athen dessen Ruf als „Prytaneion der Weisheit", „Pädeuteri Griechenlands", durch Lehre und Beispiel begründet, Perikles z Führung seiner aufgeklärten Tyrannis, Euripides zum „Philosoph der Bühne" befähigt und dadurch zur Einwurzelung des Atheism in Athen mehr als die andern „Sophisten" zusammen beigetrag hat. Dem entspricht denn auch das Ende der dreißigjährig athenischen Wirksamkeit des Mannes, ein lehrreiches Vorspiel zu Sokrates-Prozeß und den übrigen Philosophen-Verketzerungen.

Wie der Phidias-Prozeß und der Aspasia-Prozeß hat der Ana goras-Prozeß den Feinden des Perikles dazu gedient, teils das V auf die Geneigtheit zu sondieren, Perikles in einen Prozeß weg Unterschleifs verwickelt zu sehen, teils ihn mitanzuschwärzen. A den Antrag des Wahrsagers Diopeithes und seiner Hint männer kam im Jahre 432 ein Psephisma zustande, daß geg **τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντ** das Prozeßverfahren der Eisangelie einzuleiten sei, und zwar, Plutarch in sachlicher Übereinstimmung mit Diodor angi mit dem Hintergedanken, den Argwohn vermittelst des Anaxago auf Perikles hinzulenken[32]). Durch diese Übereinstimmung Ad. Menzels Behauptung widerlegt, jene Angabe bilde „d Ausdruck einer subjektiven Meinung des Plutarch von zweifelhaft Werte"[33]). Die Angabe stammt offenbar aus dem Geschichtsw

[29]) Gesch. d. alt. Philos.² S. 53.

[30]) Philos. d. Gr. I⁵. 999.

[31]) Zeller, Philos. d. Gr. I⁵. 974; Döring, Gesch. d. griech. Philos. I.

[32]) Plut., Perikl. cap. 32: *ἀπερειδόμενος εἰς Περικλέα δι' Ἀναξαγό τὴν ὑπόνοιαν.* Diod. XII. 39: *πρὸς δὲ τούτοις Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστ διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντ συνέπλεκον δ' ἐν ταῖς κατηγορίαις καὶ διαβολαῖς τὸν Περικλέα, διὰ φθόνον σπεύδοντες διαβαλεῖν τὴν τἀνδρὸς ὑπεροχήν τε καὶ δόξαν.*

[33]) Untersuch. S. 27.

Ephoros, der gemeinsamen Quelle Plutarchs und Diodors, al alles spricht für ihre Glaubwürdigkeit. Damit ist zugleich *enzels* Annahme der Boden entzogen, für das Psephisma des opeithes sei *nicht* ein *politisches* Motiv „*entschei-nd*“ gewesen. Daß Diopeithes selbst und besonders die durch Aufgehetzten von religiösen Motiven geleitet worden sind, bestreite nicht. *Entscheidend* war aber nichtsdestoweniger das die ntermänner des Diopeithes leitende *politische* Motiv, rikles zu schaden, und dazu gab es der abergläubischen Menge genüber kein taugliches Mittel, als ihr seine religiöse Anrüchigkeit r Augen zu stellen und keinen taugliches Mittelsmann als einen lbverrückten Wahrsager von Profession[34]. Entblödeten sich doch selben Hintermänner nicht, die Verbannung des Perikles auf und des von seinem Ahnherrn Megakles 200 Jahre früher begangenen krilegs der Ermordung der bei den Altären Schutz suchenden hänger Kylons zu betreiben, und zwar bloß zu dem Zweck, die nge auf jede Weise gegen den ihnen im Wege stehenden politischen gner aufzuhetzen[35].

Aus dem politischen Motiv erklärt sich auch ohne weiteres die ıst kaum verständliche Tatsache, daß Anaxagoras dreißig Jahre ıg von den Athenern unbehelligt bleiben konnte, desgleichen der nstand, daß man zu einem so außerordentlichen Prozeßverfahren e der Eisangelie seine Zuflucht nahm, wodurch die Anklage *er-ichtert* und ihr zugleich ein *größeres Gewicht* rliehen werden sollte[36].

Aus dem politischen Motiv erklärt sich endlich die Fassung des ephismas. Denn es ist nicht, wie *Menzel* fälschlicherweise ersetzt, gegen diejenigen gerichtet, die an die göttlichen Dinge cht glauben „*und*“ Lehren über die Himmelserscheinungen auf-ellen[37], sondern gegen diejenigen, die sich des einen *oder* (ἤ) s andern schuldig machen. Durch dieses *Oder*, wodurch Un-äubige und Naturforscher einerseits einander gleichgestellt, ander-its voneinander unterschieden werden, sollte eben der Argwohn

[34]) ib. S. 26.
[35]) Thukyd. I. 127.
[36]) Vgl. Menzel, Untersuch. S. 27.
[37]) Untersuch. S. 26.

vermittelst des Naturforschers Anaxagoras auf dessen ungläubig Schüler Perikles hingelenkt werden[38]).

9. Das ist das Lehrreiche am Anaxagoras-Prozeß, daß er ein politischer Prozeß unter religiösem Vorwand gewesen ist[39]), was die Annahme nahelegt und rechtfertigt, daß es sich auch bei den übrigen von den Athenern inszenierten Philosophen-Verketzerungen nicht anders verhalten haben wird, und dies um so mehr, als es an zwei dafür anerkannten Seitenstücken nicht fehlt. Das eine Seitenstück ist die gegen Aristoteles angestrengt Asebieklage, von der Zeller konstatiert, daß sie „den Vorwand zur Befriedigung des politischen und persönlichen Hasses hergeben mußte“[40]). Das andre Seitenstück ist die Asebieklage gegen Theophrast, angestrengt von Phokions Ankläger Hagnonides, der, wie Theodor Gomperz konstatiert, „bei seiner Anklage Theophrasts sicherlich gleichfalls von politischen Beweggründen geleitet“ gewesen ist[41]).

Bei den Asebieklagen gegen Diagoras und gegen Protagoras, über die wir nicht näher unterrichtet sind, verrät der Zeitpunkt, in den sie fallen, zur Genüge ihren parteipolitischen Grundcharakter. In beiden Fällen handelt es sich um Zeitpunkte von alle Gemüter aufs äußerste erhitzenden politischen Krisen. wie ja auch der Anaxagoras-Prozeß in eine solche Zeit fällt und für sie geradezu symptomatisch ist.

Daß Diagoras wegen seiner „Turmstürzenden Reden“ für vogelfrei erklärt und auf Einlieferung des Getöteten 1 Talent, auf Einlieferung des Lebenden das Doppelte ausgesetzt wurde, geschah

---

[38]) Wenn ich mich S. 151 meines Buches auf die vita Thukyd. des Markellinos berufen habe, wonach Perikles wegen seines als Schüler des Anaxagoras betätigten Eifers allmählich selbst für einen *ἄθεος* gehalten worden sein sollte, so bin ich zu dieser insofern irrtümlichen Angabe, als sie sich nicht auf Perikles, sondern auf Thukydides bezieht, von Bayles Wörterbuch-Artikel „Perikles“ verleitet worden; aber sie ist ebenso gut auf Perikles anwendbar.

[39]) Nach Satyros (Diog. L. II. 12) ist ja Anaxagoras *οὐ μόνον ἀσεβείας ἀλλὰ καὶ μηδισμοῦ* angeklagt worden, was jedoch nicht mit Wilamowitz durch „wegen Gotteslästerung nicht sowohl als wegen *μηδισμός*“ wiedergegeben werden darf (Einleitung in die Griechische Tragödie, Berlin 1907, S. 2[illegible]

[40]) Philos. d. Griech. III³. 38.

[41]) Griech. Denker III. 361, 443.

Jahre 415[42]), also 8 Jahre nach Aufführung der „Wolken", worin rates durch den Beinamen „der Melier" (V. 830) als Gesinnungs-osse des verwegensten Atheisten, des auf Melos heimischen Diagoras, ennzeichnet wird. Die so lange notorische atheistische Gesinnung Mannes kann es daher in erster Linie nicht gewesen sein, was Athener zu einem so energischen Einschreiten gegen ihn auf-tachelt hat, mögen seine „Turmstürzenden Reden" die religiösen fühle der altgläubigen Athener noch so tief verletzt haben. Man enke jedoch, welche aufregenden politischen Ereignisse sich um e Zeit abspielten. So zunächst während der zweiten Hälfte des ares 416 das Kriegsdrama von Melos, „eine der größten und un-zeihlichsten, mit größter Ungerechtigkeit verbundenen Grausam-ten, die die griechische Geschichte kennt[43])" und als solche ptsächlich ein Werk des Alkibiades[44]). Sollte sich darüber die rüstung eines Meliers von der Freimütigkeit eines Diagoras, der eim alles, was ihm teuer war, verloren haben mochte. nicht onungslos entladen haben? Spricht nicht auch der so streitbar gende Titel „Turmstürzende Reden" dafür? Mußte sich seine rüstung nicht um so schonungsloser entladen, wenn das von ukydides berichtete Gespräch zwischen athenischen und ischen Unterhändlern [45]) insofern für geschichtlich zu nehmen als es die unter Berufung auf das göttlich sanktionierte ht des Stärkeren in diesem Falle besonders skrupellos verfahrende itik der damaligen Demokratie widerspiegeln soll? Und das ische Kriegsdrama war kaum vorüber, als das sizilische begann, derum hauptsächlich von Alkibiades [46]) angezettelt nach der chiavellistischen Maxime, daß für den Machtpolitiker non è cosa necessaria a parer d'avere che — religione[47]). Da es nämlich hrsager und Orakeldeuter gab, die den Krieg widerrieten, hatte ibiades vor allem dafür Sorge zu tragen, daß andere Wahrsager Orakeldeuter die Bedenken der Menge verscheuchten, indem sie

[42]) Diod. XIII. 6.
[43]) Grote, Geschichte Griechenlands (Berlin 1880) IV. 89.
[44]) Plut., Alkibiad. cap. 16.
[45]) V. 85—113.
[46]) Plut., Alkibiad. cap. 17.
[47]) Machiavelli, Il principe cap. 18.

die Eroberung Siziliens in sichere Aussicht stellten [48]). Wird Diagor angesichts dieses Treibens seine Angriffe auf die orphischen Geheir lehren und die Mysterien von Eleusis und der Kabiren beschrän und nicht auch gegen den Götterglauben als politisches Werkze gerichtet haben? Gerade damit konnte er sich aber bei Führend wie Geführten am grimmigsten verhaßt machen.

Wenn, was Protagoras betrifft, dessen Ankläger Pyth doros, einer der ‚Vierhundert" genannt wird [49]), so spricht für Richtigkeit der Interpretation, daß hierin zugleich ein Hinweis a den Zeitpunkt der Anklage liegt, also auf die viermonatliche Episo der Revolution der Vierhundert im Jahre 411, die von einem so v läßlichen Gewährsmann wie Philochoros herrührende Angab Euripides habe in seinem „Ixion" auf den bei der Flucht na Sizilien durch Schiffbruch erfolgten Tod des Protagoras angespielt Der „Ixion" ist aber in der Zeit zwischen 410 und 408 auf die Büh gekommen. Dagegen ließe sich die von Theodor Gomperz auf Protagoras bezogene Stelle „Ihr habt sie getötet die a weise, die schuldlose Nachtigall der Musen" aus dem 415 aufgeführt „Palamedes" des Euripides [52]) am ehesten auf Diagor beziehen.

10. Was Sokrates selbst betrifft, so liegt in seinem Fa noch durchsichtiger als in dem des Aristoteles vor Augen, daß für die Asebieklage gegen ihn entscheidenden Motive po tischer Natur gewesen sind. Was ihm im Jahre 399 widerfu hätte ihm ebensogut Jahre vorher widerfahren können, wenn s ein Ankläger gefunden hätte, und wäre ihm voraussichtlich wid fahren, wenn die Herrschaft der Dreißig ein wenig länger gewäh hätte [53]). Denn Kritias hatte, wie Xenophon bericht das gesetzliche Verbot, Dialektik zu lehren, bloß deshalb erlass um Sokrates, dem sonst nicht beizukommen wa zu verleumden, indem er ihn dessen beschuldigte, was v

[48]) Plut., Nikias cap. 13.

[49]) Diog. L. IX. 54.

[50]) Diog. L. IX. 55.

[51]) Griech. Denker I. 353, 471.

[52]) Pauly-Wissowa, Real-Enzyklop. d. klass. Altertumswissenscha „Euripides", Sp. 1267.

[53]) Plat. Apol. cap. 20.

r Menge den Philosophen samt und sonders rgeworfen wurde, und ihn so bei ihr verhaßt machte [54]). zu gehörte aber zumal die Beschuldigung, θεοὺς μὴ νομίζειν [55]). ssen Kritias, obgleich selbst Atheist und Schüler des Sokrates, politischen und vielleicht auch aus persönlichen tiven fähig gewesen wäre, kann bei einem aufrichtigen Sophisten- ser, der Anytos [56]) zeitlebens war, um so weniger wundernehmen, ihm gleichfalls kein anderes Mittel zu Gebot stand, den ihm zu- ch persönlich verhaßten politischen Gegner zum weigen zu bringen. Die einzige Handhabe, die das Gesetz für sen Zweck darbot, war eben, wie auch Theodor Gomperz vorhebt, die Gottlosigkeitsklage [57]). Wir hören ja auch von be- mmten Klagepunkten, die gegen Sokrates wegen seiner anti- nokratischen Gesinnung und Propaganda vorgebracht wurden. samerweise verdanken wir aber diese Kunde bloß Xenophon l Libanius, während Platon nichts davon zu wissen scheint. e kommt das? Daß Platon wirklich nichts davon gewußt hätte, unmöglich, weil er bei der Gerichtsverhandlung zugegen war. n Schweigen muß einen besonderen Grund haben. Wie erklärt 1 also dieses bei Apologeten, die sie doch alle drei sind, um so be- ndendere verschiedene Verhalten? Es erklärt sich einfach daraus, Platon sich ausschließlich an die gerichtlichen Klage- ıkte hält, Xenophon und Libanius dagegen, sei es in mittelbarem, sei es in mittelbarem Anschluß an Polykrates, h auf außergerichtliche Klagepunkte eingehen, die sie och so behandeln, als ob es gerichtliche wären. Beiderlei Darstel- gen korrigieren und ergänzen sich daher aufs beste, indem sie gerichtliche und außergerichtliche, religiöse und poli- sche Klagepunkte auseinanderhalten und die zweiten als für das Anhängigmachen des Prozesses entscheidenden ennen lassen, selbst dann erkennen ließen, wenn wir über Zeit- stände und Ankläger völlig im unklaren wären. Nun sind wir r darüber genügendermaßen unterrichtet und alles spricht auch h dieser Seite dafür, daß der Sokrates-Prozeß geradezu als Typus

[54]) Memor. I. 2, 31.
[55]) Plat. Apol. cap. 2, cap. 10.
[56]) Plat. Menon 92.
[57]) Griech. Denker II. 94.

des politischen Asebieprozesses gelten darf. A bezeichnendsten dafür ist wohl der Umstand, daß Meletos, der „Ehre mann und Patriot“ [58]), obschon als der eigentliche Ankläger agieren nur von Anytos vorgeschoben war, sozusagen dessen verantwortlich Stellvertreter bildete, der im Falle eines Freispruchs des Angeklagt straffällig geworden wäre [59]), und das alles, wie billig, gegen Honorar ' Möglicherweise war auch ein Teil der Richter bestochen. Anyt wird ja als derjenige genannt, der, um in eigener Sache einen Fr spruch zu erwirken, die Richterbestechungen in Schwung gebrac haben soll [61]). Da sich dies zehn Jahre vor dem Sokrates-Proz ereignet hätte, zu einer Zeit, wo die Richter noch Diäten bezoge so müßten sie zur Zeit des Sokrates-Prozesses Bestechungen de zugänglicher gewesen sein, weil damals die unter der Herrschaft Dreißig aufgehobenen Diäten noch nicht wieder eingeführt war

So ist denn der Sokrates-Prozeß vom geschichtlich Standpunkt in der Tat ein „grober“, ein „schreiend politischer Anchronismus“, aber hauptsächlich daru weil theoretischer Atheismus nicht bloß schon Menschenalter vorher unter den gebildeten Athenern so verbrei war, daß der Anaxagoras-Prozeß kaum als geringerer Anachronism erscheint, sondern auch weil es keinen einzigen Asebi prozeß gibt, wo erwiesenermaßen theoretischer Atheismus solcher gerichtlich verfolgt worden wäre, dagegen mehrere de artige Asebieprozesse, wo es entweder augenschein oder doch am wahrscheinlichsten ist, daß politische und ni religiöse Motive den Ausschlag gegeben haben.

Nach Zeller wäre der Sokrates-Prozeß, sowohl vom heuti als vom damaligen rechtlichen und moralischen Gesichtspunkt trachtet, aber auch ein „Justizmord“ gewesen [62]). Darin mag ich ihm nicht mehr zu folgen. Um als Opfer eines Justizmor gelten zu können, hätte Sokrates der gerichtlichen Anklage gegenü unschuldig sein müssen, hätte also vor allem die Staatsgötter ni

---

[58]) *ἀγαθός τε καὶ φιλόπολις,* Plat., Apol. cap. 11.

[59]) Plat., Apol. cap. 25.

[60]) *Ἄνυτος ..... ἔπεισε μισθῷ Μέλητον ἀσεβείας γραφὴν δοῦ κατὰ Σωκράτους* (Scholia in Apolog. Platonis).

[61]) Diod. XIII. 64; Aristot., *πολιτ. Ἀθην.* cap. 27.

[62]) Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos.[2] S. 97; Philos. d. Griech. II[4]. 2 S

gnen dürfen. Zeller ist freilich überzeugt davon, daß diese schuldigung „allen geschichtlichen Zeugnissen" widerspricht [63]). d damit ist der Punkt berührt, an dem mein Weg sich scheidet h dem Zellers und sämtlicher Autoren, die sich die Schlichtung alten Streits um Sokrates angelegen sein ließen.

Dieser Punkt ist die Quellenfrage. Hier wurzelt der ganze eit. Die grundsätzlich richtige Lösung der Quellenfrage allein nöglicht und verbürgt die grundsätzlich richtige Lösung des krates-Problems, so sehr der wirkliche Sachverhalt in vielen Einzelten wegen der mangelhaften Beschaffenheit des Quellenmaterials stets ntrovers bleiben wird. Da nunmehr von den möglichen Lösungsrsuchen der Quellenfrage, einen einzigen ausgenommen, alle schon geschlagen worden sind und keiner von ihnen als grundsätzlich htig sich bewährt hat, so bin ich gewissermaßen von selbst zu em noch übrig gebliebenen Lösungsversuch geführt worden. So wickelt sich seine Durchführung im besonderen gestaltet, so einfach d einleuchtend muß er der Idee nach jedermann erscheinen, den Studium der bisherigen Lösungsversuche von deren Willkür d Vergeblichkeit überzeugt hat.

[63]) Philos. d. Griech. II⁴. 218.

(Schluß folgt.)

XI.

Die Anamnesis.

Ein Beitrag zum Platonismus

von

Dr. Ernst Müller, Wien.

Um den richtigen Blickpunkt für die Gedanken Platos zu ge-winnen, müssen wir außer deren begrifflichem Inhalt immer noc zweierlei im Auge behalten: die eigenartige Form, welche nicht nu Ausdrucksform, sondern im eigentlichen Sinne Form des Gedanken selbst sein will, indem sie zu seiner Realität notwendigerweise gehör und zweitens jenes Ziel, das in allem Gedankeninhalte gleichsam zuinnerst liegen soll und durch den Gedanken in seiner Realität imme nur in annäherndem Sinne erfaßt wird. Die lebendige Gedankenform ist es, welche uns manchmal blitzartig jene unterirdische Werksta erhellt, aus der die platonische Gedankenwelt in Schönheit un Harmonie heraufsteigt, und das Ziel wiederum, der Unendlichkeit punkt aller W e r t e ist es, dessen Licht wie aus einer Quelle her d mannigfaltig geschiedenen Reiche der Seele und des Lebens erhell

Und wieder bieten die Gedankenbildungen selbst einen zwiefache Aspekt: als Zentren mehr oder minder ausgedehnter Zusamme hänge oder als Brücken und Wege, welche jene Zusammenhäng ermöglichen und in letztem Sinne auf Vereinheitlichung zielen. I der Idee des „Guten“ z. B. sehen wir in gewissem Sinne die Tender nach Vereinheitlichung schon verwirklicht, diese Idee erscheint in sich geschlossen und führt auf keine weitere zurück. Umgekehrt ist s imstande, die Vielheit anderer Ideen zu durchleuchten und in ihr eigenen Einheitlichkeit gewissermaßen aufzuheben. Eine Idee w die des Eros anderseits bezeichnet gerade eine in die Vielheit gelegt Tendenz nach Vereinheitlichung, sie ist auf das Zentrum zu gerichte und kann ohne dessen Existenz nicht begriffen werden.

Eine zentripetale Idee läßt sich manchmal auch als methodische ·eichnen — in mehr realem als logischem Sinne. Als solche kann auch auf umgekehrtem, auf zentrifugalem Wege das Hinaus- ·en der Einheit in die Vielheit zur Klarheit bringen. Am deut- ·sten wird dies an der Idee der Zahl. Diese führt, in pythagoreischem ·ne verstanden, nicht nur die verwirrende Fülle der Erscheinungen die Einheit des Gesetzes zurück, sie will auch den Inhalt der ·zen Erscheinungsfülle als die Ausprägung, gleichsam als die ·cheinungsweise des Naturgesetzes auffassen. Als einer der so ·eichneten Gedankenwege läßt sich auch die Anamnesis charak- ·sieren, welche eben gerade für das D e n k e n die Brücke bilden von der Vielheit zur Einheit, vom Werden zum Sein, von der ·arität: Subjekt und Objekt zur reinen Idealität, welche beides ·leich und eben darum auch das einzige Kriterium absoluter Wahr- sein will.

Der Stellen, an welchen der Begriff der ἀνάμνησις (und in ähn- ·er Bedeutung der Begriff der μνήμη) bei Plato auftritt, sind nicht ·uviele. Die markantesten Stellen sind: Menon 80 D bis 86 B 98 A, Phädrus 249 C und 254 B—D, Phädon 72 E bis 77 A, ·lebos 33 C bis 34 D, Nomoi V 732 A. Andrerseits aber gehören in Bereich des Begriffs viel weitere Ideenzusammenhänge, wie wir gelegentlich aus dem Theätet, dem Symposion, dem Parmenides, ·n Staat und dem Timäos heranziehen werden.

Zunächst soll die vielleicht früheste, jedenfalls begrifflich deut- ·ste Auseinandersetzung über die Anamnesis erörtert werden, sie uns im Menon entgegentritt. Sie erscheint da in folgendem ·sammenhange:

Die Frage, ob die Tugend lehrbar sei, führte auf die wichtigere ·ndfrage: was die Tugend s e i. An dieser Stelle lehrt Sokrates, ·s eine Definition nicht sein soll. Denn Menon, statt die Tugend definieren, zählt Tugenden auf. Schon in den früheren Tugend- ·logen (Eutyphron, Laches, Gorgias usw.) hatte die Erfassung der ·ugend selber" die versteckte Grundtendenz gebildet. Dort war enge Zusammenhang zwischen den verschiedenen Einzeltugenden ·hgewiesen worden, für welche eben deshalb keine rechte Definition ·unden werden konnte, weil dieselben mehr verschiedene S e i t e n eigentlich A r t e n der Tugend sind. Denn was jede Einzeltugend · Tugend macht, ist immer irgend eine Grundvoraussetzung: Tugend

überhaupt (etwa das, was wir auch als „Gesinnung“ bezeichne können). Da jede Erklärung durch Einzelfälle, durch Betätigun von Tugenden verwehrt ist, so geht die Frage auf nichts als auf da Wesen der Tugend. Die Frage richtet sich auf etwas, was, logisc betrachtet, eben ganz abstrakt, inhaltsleer zu sein scheint, innerlic betrachtet, umgekehrt nichts als Inhalt ist. Hier muß die logisch Erörterung plötzlich an einen Abgrund gelangen, da es nichts meh gibt, wodurch jenes Wesenhafte der Tugend erklärt werden könnt

Darum plötzlich der merkwürdige Satz: „Auf welche Wei willst du, o Sokrates, dasjenige suchen, wovon du in keiner Wei weißt, was es ist?“ Es scheint einen Augenblick nichts weniger a die Möglichkeit alles Neuerkennens ausgeschlossen. ‚Ich versteh wie du es meinst, o Menon‘, erwiderte Sokrates. ‚Du siehst, wa für einen streitvollen Satz (*ἐριστικὸν λόγον*) du da vorbrings daß füglich ein Mensch nicht suchen kann, weder was er weiß, no was er nicht weiß; denn er sucht nicht, was er weiß, da er es sch weiß, und es bedarf nicht mehr des Suchens — noch was er nic weiß, denn er weiß gar nicht, was er suchen soll.“ Ein ersichtlich Sophisma, aber doch weit ernster als ein bloßes Sophisma! De dieser Satz ist durchaus nicht erklügelt, sondern gleichsam mitt aus der lebendigen Funktion des denkerischen Suchens herausgenomm und drückt nur gleichsam das Problem des Erkennens, besser g sagt: des Erwerbens neuer Erkenntnis aus in deu lichster Form und darum in schärfster Antithese. Wie können v fassen, was wir nicht haben, wie können wir erwerben, was wir n im Besitz verstehen können? Das Suchen scheint schon die Kennt des Gesuchten, d. h. ein „bereits Gefundenhaben“ vorauszusetz

Es gibt nur eine Lösung der Antithese: Das Gesuchte ist u überhaupt nicht absolut unbekannt, wir haben schon eine Beziehu zu ihm, ehe wir es gefunden haben, und diese Beziehung bedeu ja eben, daß wir schon wissen, „was wir suchen“. Diese Beziehu freilich ist noch nicht so klar unserem Bewußtsein gegenübergeste daß wir die Erkenntnis schon „gefunden hätten“, im Grunde wiss wir das Gesuchte vielleicht deshalb nicht, weil es noch zu tief

[1]) Vielleicht ist in der vielumstrittenen Stelle der Bergpredigt von d „Armen im Geiste“ eine Beziehung zu jener völligen Demut, d. h. Selb aufrichtigkeit der Erkenntnis ausgedrückt, die zugleich eine Reinigung Erkenntnisvermögens in seinen Grundlagen bedeutet.

s selbst verborgen ist, weil hier Subjekt und Objekt noch nicht r geschieden sind.

Beziehen wir dies zunächst auf jenes völlig innere Fortreiten von Erkenntnis, das sich ohne äußere oder innere Erfahrung, heißt spontan, nur aus dem Bewußtsein selbst vollzieht. Die rten Beispiele für eine solche Art des Erkennens bietet die Mathetik. Ein Satz kann aus anderen gewonnen werden, ohne jedes ernen", lediglich durch selbsttätiges Erkennen. Sokrates beweist die Existenz eines solchen selbsttätigen Erkennens, indem er achsam vor unseren Augen einem Sklaven den pythagoreischen ursatz (beziehungsweise den einfachsten Spezialfall desselben) bringt, und zwar so, daß der Sklave Schritt für Schritt aus sich ıer die Stufen der Lösung ersteigen kann. Die Art dieser Lösung ıß dem Mathematiker wohl schwerfällig und mühselig erscheinen. n muß sich aber gerade in die detaillierte Einfachheit des Beweisges herunterzwingen, um die Absicht des Sokrates und das, was ser Beweisgang beweisen soll, ganz klar zu verstehen: wie nämlich Intellekt eine Kraft in sich betätigt, vermöge deren er, auf kürzerem r längerem Wege, je nach der Geübtheit in den angewendeten griffen, aus *sich selbst* durch Schlußfolgerungen gleich den gelegten, zu allen möglichen Erkenntnissen gelangen kann. Dafür der Sklave, der nie Geometrie gelernt hat und doch durch die während Anregung des Sokrates bis zur klaren Selbsterzeugung es Satzes gebracht wird, zum Exempel dienen.

Sokrates muß zunächst die Aufmerksamkeit des Sklaven auf diesem schon irgendwie geläufige Vorstellung des Grundsatzes ken. Er weckt in ihm die Vorstellung von der Flächengröße eines adrats, in ähnlicher Weise, wie dies durch Zusammensetzung der heitsquadrate in unseren elementarsten Lehrbüchern geschieht. se Vorstellung ist so anschaulich, daß sie keiner Definition bef. Sokrates geht nun direkt zur Hauptfrage über in folgenden i Etappen: Könnte es nicht wieder ein Doppeltes der gezeichneten che geben, das auch wieder alle Grenzlinien gleich hätte, also Quadrat wäre? Läßt sich die Möglichkeit einer solchen Fläche e weiteres denken, dann ist auch *die* Frage unmittelbar verständlich l folgerichtig: *Wie groß* muß jede Seite eines doppelt so großen adrates sein? Der Sklave hat sofort eine falsche Antwort fertig: ppelt so groß. Eine andere war nicht zu erwarten. Der Begriff

einer doppelten Raumgröße ist dem Sklaven noch nicht so klar, u
darin zwischen linearer und Flächenausdehnung zu unterscheid

Ohne Nachdenken veranlaßt die bloße Assoziati
der Vorstellung „doppelt", welch letztere von der Fläche einfa
auf die Linie übertragen wird, die falsche Antwort.

Eine kleine Unterbrechung begrenzt das erste Stadium des Pr
zesses. „Du siehst, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern al
frage; und jetzt glaubt dieser zu wissen, wie groß die Linie ist, wel
die achtfüßige Fläche (das Doppelte der gezeichneten vierfüßig
entstehen läßt; oder scheint es dir nicht so?" .... ‚Weiß er
nun?' „Nicht doch" .... ‚Er glaubt aber: die doppelte Linie?'
‚Gib nun acht, wie dieser der Reihe nach sich erinnert, wie m
sich erinnern soll!'

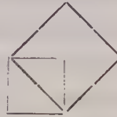
Eine leichte Überlegung muß den Sklaven überzeugen, d
durch Verdopplung jeder Seite die Fläche nicht verdoppelt, sond
vervierfacht wird. Dies widerspricht der früheren, mit dem T
der Selbstverständlichkeit ausgesprochenen Behauptung. Es ka
die fatale Linie offenbar nur zwischen dem Einfachen und d
Doppelten liegen. Weil nun zwei Fuß zu wenig und vier Fuß zu v
sind, so rät der Sklave, der sich über gebrochene oder gar irration
Größen gewiß nie den Kopf zerbrochen hat, auf drei Fuß. Ihm w
aber sofort klar gemacht, daß auch die dreifüßige Linie kein ac
füßiges, sondern ein neunfüßiges Quadrat ergibt.

„Bemerkst du nun, o Menon" — wird wieder eingeschaltet, „
dieser im Erinnern Befindliche im Fortschreiten schon hält? I
er zunächst nicht wußte, welches die Linie der achtfüßigen Flä
ist, ebensowenig als er es jetzt weiß, aber damals es zu wissen glau
und wie ein Wissender antwortete, und nicht glaubte in Zweifel
sein. Jetzt aber glaubt er schon im Zweifel zu sein, und so wie
es nicht weiß, glaubt er es nicht zu wiss
Steht es nun jetzt nicht besser um die Sache, die er nicht wußte?
Indem wir ihn in Verlegenheit brachten und erstarren machten
ein Zitteraal, haben wir damit geschadet? ... Vorläufig haben w
wie es scheint, nur etwas getan, um herauszufinden, wie die Sa
steht; denn jetzt würde er wohl gerne in seiner Unwissenheit such
während er damals leicht vor vielen und vielemale hätte glaub
können richtig zu sprechen bezüglich der doppelten Fläche, d
deren Seite die doppelte an Länge sein müsse. ... Glaubst du, d

s früher versucht hätte, zu suchen oder das erst kennen zu lernen, er, obwohl er es nicht wußte, zu wissen meinte, ehe er in legenheit geriet, sich überzeugend, daß er es nicht wisse, und die nsucht bekam, es zu wissen... Hat also der Betäuber doch ge-tzt?"

Sokrates fährt, nachdem er die falsche Meinung beseitigt hat, luß für Schluß fort und bittet nur den Menon achtzugeben, ob twas anderes tue als „fragen".

Er zieht die Diagonale und errichtet über dieser Quadrat. Das Dreieck ist die Hälfte des ursprüng-en Quadrats. Solcher Dreiecke enthält das Dia-alenquadrat vier. Das macht im ganzen acht Fuß: haben das achtfüßige Quadrat vor . Über der Diagonale also entsteht die gesuchte doppelte Fläche.



Wie dünkt es dich nun, Menon? Gibt es da einen Gedanken, dieser nicht aus sich selbst beantwortet hat?... Und er wußte doch früher nicht, wie wir eben erst sagten. Es waren also in diese Gedanken (δόξαι) schon?

‚Dem also, der etwas nicht weiß, wohnen doch in betreff dessen, er nicht weiß, wahre Meinungen inne?' „So scheint es". ‚Und haben sich ihm erst wie im Traume diese Meinungen geregt; n ihn aber jemand oft und in vielfacher Weise um das Nämliche en wird, dann wird er darüber zuletzt ein ganz sicheres Wissen en. ... Wird er also, ohne daß ihn jemand belehrt, indem man ihn nehr bloß gefragt hat, ein Wissen haben, das er aus sich selbst ufgeholt hat?' „Ja". ‚Und heißt nun nicht in sich selbst Wissen heraufholen — sich erinnern?' ‚Und er nicht das Wissen, das er jetzt besitzt, entweder einmal er-pen oder immer besessen?' ‚Wenn er es nun immer besaß, lebte uch immer als ein Wissender; wenn er es aber einst empfing, ann er es doch nicht in dem jetzigen Leben empfangen haben. denn jemand diesen Geometrie gelehrt? Und er wird dasselbe jeder Art von Geometrie machen und mit allem anderen mathe-ischen Wissen....

Besonders charakteristisch ist in dieser Entwicklung auch die te Phase, wo der Sklave seines Irrtums gewahr wird. Derselbe depunkt hat sich ja des Öfteren schon in den früheren Dialogen igt und deutet eben jene bedeutungsvolle Wende

des menschlichen Denkens an, wo aus unbedingt
Wahrheitsdrange heraus zu allererst der Schein, das ohne Logik
bildete „Vor-Urteil" vernichtet werden muß. Es ist gleichsam
ein spezieller Fall jener strengen Tendenz der Sokratik überhau
welch letztere auf falschem Grunde nicht bauen kann. Währe
sich nun in den früheren Dialogen die charakteristische Wendu
hauptsächlich auf ethische Gebiete bezog, wird sie hier — gleichsa
auf dem eigenen Gebiete — auf ein rein logisches Problem angewend

Wer wie Sokrates nur weiß, was er nicht weiß, wer also
Grenzen seiner Erkenntnis sieht, hat schon ein Wesentliches erlan
er ist vor dem Irrtum gerettet, wenn er selbst noch keine Wahrh
besitzt. Es ist der negative Pol der Erkenntnis, wo das Nichtwiss
gleichsam von seinem Gegenpol: dem Wissen völlig umfaßt wi
Und weil zu dieser Erkenntnis im Wesen nichts anderes gehört
Ernst und Aufrichtigkeit des Bekenntnisses gegen sich selbst,
mündet schon der Prozeß des logischen Erkennens (auch ohne ethisch
Inhalt) ein in die logisch-ethische Forderung der Selbsterkennt
Denn wer erst — nicht ohne schmerzvolle Erschütterung des gan
Komplexes „vorgefaßter Meinungen", eventuell sogar des gan
eigenen Erkenntnisbestandes — bis auf jenen Zustand völliger,
richtiger Negaitvität gegenüber aller früheren falschen Positiv
gelangte, dem wären auch wieder die stärksten Hemmnisse wah
Erkenntnis hinweggeräumt. Denn die Frage würde nunmehr
einem reinen, irrtumsfreien Untergrunde der Seele emportauc
und darum, weil sie nur dem reinen Bedürfnis nach Erkenn
entstammte, sich auch nur dann einstellen, wenn sie ihren He
auch schon an richtiger Stelle anzusetzen vermöchte. Es würde
richtiges Fragen ganz andere Möglichkeiten richtiger Antwort n
sich ziehen.

Es gilt also, um jenen eristischen Satz in seinem Scheine zwingen
Logik zunichte machen zu können, das Wesen der Fra
zu verstehen. In der Tat besteht zwischen jeder Frage und ih
Antwort (beide als reine Akte der Erkenntnistätigkeit gefaßt)
anscheinend unüberbrückbare Kluft. Ohne jeden Anker verliert
jede Frage in das Leere, sie „weiß nicht, was sie sucht" — und
blitzartig, ohne kontinuierlichen Zusammenha
springt eine Antwort hervor, wird die Lösung schon im eigenen
wußtsein gefunden. Aber dennoch war es die Frage, welche, si

ılbst ganz erfassend, durch einen unserer Beobachtung völlig
rückten Vorgang, aus verborgenen Gründen unseres Geistes ge-
terisch die Antwort ins Bewußtsein rief. Eine polare Spannung
d im Frageakt erzeugt zwischen Bewußtsein und Unbewußtem,
bei letzteres von ersterem völlig bezwungen wird. Und im Momente
Antwort wird diese Spannung in Einheit gelöst, indem das Un-
vußte selbst die Erkenntnis ins Bewußtsein steigen läßt. Beide
rgänge, von denen der eine aktiv, der andere passiv ist, machen
t zusammen die Realität des Erkenntnisvorganges aus. Darum
ßt es im Menon (81 D): Suchen und erfahrendes Lernen sind ganz
d gar (oder: als Ganzes?) Anamnesis. Das Neue kann aber nicht
lers bewußt werden als durch ein Innenfinden im Bewußtsein.
rin liegt zunächst eine Wesensgleichheit ausgesprochen zwischen
n Erinnerungsvorgang und jenem Fortschreiten des Erkennens,
s aus reinem Denken herstammt.

Nun bietet der „Theätet", wenn er auch das Problem der
amnesis dem Namen nach gar nicht berührt und insbesondere
Beziehung zur Unsterblichkeit der Seele entbehrt, doch gerade
n großangelegten Versuch, auf tiefere Zusammenhänge der Ge-
htnisfunktion mit dem Erkenntnisvorgang hinzuweisen. So
den wir hier zum ersten Male das Bild von der wächsernen Tafel
ρινον ἐκμαγεῖον), das später Locke verwendet hat, hier das
d des Vogelkäfigs (περιστερεών), worin die Erinnerungen
gefangen sind, und damit das „Unbewußte" als allbekannte
chische Realität ausgesprochen.

Zunächst werden aber auch Vorstellungen des „Menon" zu
tlicherer Klarheit gebracht. Der Denkprozeß, dessen ganze Ak-
ılität nichts anderes zu sein scheint als das polore Wechselspiel
n Suchen und Finden oder Frage und Antwort, wird ein Selbst-
präch der Seele genannt, welche hier gleichsam in zwei Persönlich-
ten gespalten erscheint. Damit ist auch der tiefere Grund an-
leutet für die Dialogform der platonischen Darstellung, welche
innere Polarität des Denkens gleichsam nach außen projiziert.
d wieder ist unter dem Bilde der Hebammenkunst das Tiefste
rgestellt, was alles Lehren bedeuten soll: ein Mittel, um in dem
Belehrenden alle Erkenntnis aus dem Mutterschoße seiner eigenen
enten Geisteswelt heraufzuholen. So deutet uns die Theorie des
eätet die im Menon veranschaulichte Praxis. Der ideale Lehrer

hat keine Erkenntnis zu *geben*, sondern nur zu *wecken*, inde er die befreiende Frage stellt, welche von dem Schüler ganz und g erfaßt, in ihm bereits als Anamnesis wirksam wird.

Bedeutsam ist der weitere Zusammenhang, in welchem das G dächtnisproblem an das Erkenntnisproblem angeknüpft wird. Z nächst geht die Frage nach der Möglichkeit der der ψευδὴς δόξα, d falschen Meinung. Wie ist ein Irrtum möglich, wenn alles Erkennen a ein Seiendes gerichtet ist? Es ist dieselbe Frage, welche auch Descart so viel zu denken gab. In der Tat: geht man vom rein noëtisch Standpunkt aus, so sind die *Reiche des Seins und de Wissens eben völlig in sich geschlossen.* Au *der Erkenntnis läßt sich der Irrtum nich begreifen.* So möchte es scheinen, daß die Erkenntnis auch d Irrtum nicht fassen könne. Man muß in der Tat den rein noëtisch Standpunkt verlassen, um seine Entstehung zu begreifen. Dies veränderte Standpunkt ist der psychologische. Er erklärt den Irrtu zwar nicht aus der Erkenntnis her, aber er zeigt die Tatsächlichke des Irrens im Zusammenhange des Bewußtseinslebens. Denn dies weist zweierlei völlig ungleichartige Grundelemente auf: die Wah nehmung und deren μνημεῖον, die Erinnerungsvorstellung. Die Meinun wofür wir auch „Urteil" sagen können, enthält keine anderen Elemen als diese. Da aber beide durchaus positiver Art sind, kann nicht *ihnen* der Irrtum enthalten sein. Das Urteil ist nun aber *selb noch etwas anderes* als der Komplex seiner Elemente. In d Form des Wahrnehmungsurteils stellt es eine *Beziehung* zwisch Wahrnehmung und Vorstellung her. Diese Beziehung bedeu einen aktiven Seelenvorgang, welcher auch verfehlt werden kan Die Wahrnehmung des Theodoros und seine Erinnerungsvorstellu sind, wenn auch inhaltsgleich, doch wesensverschieden. *Mir* oblie es erst, den dualen Gegensatz in Einheit aufzulösen. Sowie nur d Wahrnehmung das Gebiet der bloßen Sinnesempfindung überschritt hat, hat die σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν bereits begonne Und gleichzeitig damit ist auch schon die Möglichkeit des Irrtu gegeben.

Dies läßt sich noch unter einem anderen Aspekt betrachte Ich kann nämlich deshalb in der Beziehung der Wahrnehmung a die Erinnerungsvorstellung irren, weil die letztere bis jetzt *unb wußt* in mir ruhte und erst, durch die Wahrnehmung erwec

er die Bewußtseinsschwelle gehoben wird. Plato kennt die zwei
ten des Seeleninhalts, die er als κεκτῆσθαι (besitzen) und ἔχειν
aben) unterscheidet. Jenes betrifft alles, was ich in der Seele über-
upt, dieses das Wenige, was ich im tätigen Bewußtsein habe. Denn
e Wahrnehmung und jeder Gedanke lassen ihre Spuren in der ver-
rgenen Materie des Geistes, und es hängt eben von der Beschaffen-
t dieses „Trägers" unserer Erinnerungsvorstellungen ab, ob die
uren tief, dauernd, scharf umgrenzt sind. All diese Eigenschaften
s Gedächtnisses bedingen somit auch die Richtigkeit des Urteils.
der Realität des Bewußtseinslebens wird jeder Empfindungs-
mplex sofort in die vorhandene Vorstellungswelt eingereiht, mit
r Perzeption ist die Apperzeption unmittelbar verbunden. Soll
n die Einreihung einer richtigen Beziehung entsprechen,
nn muß zunächst das innere Äquivalent der äußeren Wahrnehmung[2]),
Erinnerungsspur oder Vorstellung als solche einen deutlich von
deren unterschiedenen Inhalt bedeuten. Je klarer die Vorstellung
begrifflicher Form in uns ruht, in desto günstigerer Weise
net sie sich zur σύναψις. (Von der anderen Seite her muß natürlich
on die Empfindung eine ähnliche Klarheit und Schärfe besitzen.)
e Richtigkeit der σύναψις wird aber noch durch ein zweites Moment
stimmt, das nicht in ihren Objekten, sondern in ihr selbst begründet
. Denn weil sie selbst eine Tätigkeit der Seele bedeutet, hängt es
n ihrer eigenen Energie ab, ob sie mit voller Entschiedenheit
e Vereinigung von Wahrnehmung und Begriff vollziehen kann,
sie den richtigen Begriff erfaßt. Auch dieser Vorgang scheint
mlich aus zwei Phasen zu bestehen, einer mehr assoziativer und
ssiver Art und dem eigentlichen aktiven Denkvorgang. Die Wahr-
nmung als solche erschüttert zunächst ganze Vorstellungskomplexe,
spontan aus ihrer Latenz im Unbewußten mehr oder weniger
öst werden und einzelne Vorstellungen ohne logischen Zusammen-
ng ins Bewußtsein flattern lassen wie losgelassene Vögel aus einem
fig. Diese Komplexe umfassen Vorstellungen, welche der momen-
nen Wahrnehmung verwandt sind, nebst anderen, welche mit

[2]) Der Ausdruck „Wahrnehmung" wird hier in der Bedeutung der
θησις nicht ganz im Sinne der modernen Psychologie verwendet, sondern
eichnet dasjenige, was an der Empfindung selbst Inhalt und Reprä-
tation dieses Inhalts ist und so (im Gegensatz zum physiologischen Vor-
ng) in den Erkenntnisvorgang eintritt.

ihr nur durch das Gesetz der Kontiguität zusammenhängen. D
denkerische Vorgang besteht nun erst in der Festhaltung der adä
quatesten Vorstellung oder, der strengsten Forderung nach, in de
Festhaltung des der Warhnehmung identischen Begriffsinhalt
Diesen gilt es zu fangen und zu fassen, als den einen der ausgeflogene
Vögel in die Hand zu bekommen und wohl erst nach seiner Erneuerun
durch die Wahrnehmung wieder in die Latenz des Unbewußten z
bannen. Je individualisierter also, d. h. je begriffsartiger die Vo
stellungen, desto klarer die Erkenntnis. Sind die Vorstellungen be
grifflich überhaupt nicht gesondert, dann kann es von vornherei
nur ein verschwommenes Meinen geben. Dazu aber haben wir noc
unter der Vielheit der aufsteigenden Vorstellungen eine Wahl z
treffen dadurch, daß wir uns nicht bloß erinnern, sondern das Kriteriu
der Gleichheit anwenden, das heißt: denken.

Der Mangel an Entwicklung des Denkens kann sich also in zwe
facher Weise zeigen: in der Verschwommenheit der Vorstellunge
— hier ist das Wahrheitskriterium überhaupt noch nicht recht i
Anwendung gekommen, — und zweitens in einem Vergreifen i
bezug auf die auftauchenden Vorstellungen — dem eigentliche
Irrtum. Beides kann nun nicht nur die Beziehung zwischen Wah
nehmung und Denken betreffen, sondern auch den inneren Vo
stellungsverlauf allein. Nicht nur die Wahrnehmung, sondern au
der Gedanke weckt die mit ihm verwandten oder andere mit diese
verwandten assoziierte Gedächtnisspuren ins aktive Bewußtsei
Auch der Gedanke läßt jene Vögel „aus dem Käfig aufflattern
nur bewegt er sich gleichsam, wenn er den richtigen wieder einfäng
ganz in seinem eigenen Bereich. Nun können auch d
„Spuren" der Gedanken verschwommen sein, und hierzu kann no
die Unterschiebung eines bloß assoziativen an Stelle des denkerische
Vorgangs treten. Hier täuscht sich nur gleichsam das Denken selb
in bezug auf sich selbst: es verwechselt die Assoziatio
mit sich, dem Denken selbst. Es ist der tiefste Irrtu
der im Wahrnehmungsurteil noch nicht auftreten kann.

Was das falsche „Denken" möglich macht, ist in letztem Sinn
doch wieder kein Denken, wie es die populäre Redeweise annähern
richtig ausdrückt, wenn sie falsches Denken als „Nicht-denke
bezeichnet.

Es schiebt sich vielmehr als Grundursache alles Irrtums d

ärkere Assoziation mitten zwischen das Denken hinein und erkehrt das Denken, indem sie dieses über sich selbst täuscht. Es muß o ein dem Denken Fremdes sein, was das Denken fälscht. Hierin rührt sich die cartesische Auffassung mit der sokratischen — um ch weiter zu gehen, kann man nur nach außerhalb des Denkens genden Ursachen jener den Erkenntnisvorgang trübenden Assotionen fragen. Als solche wird in den Gesetzen (V 732 A) die oistische Betrachtungsweise der Dinge bezeichnet. „Aus diesem mlichen Fehler ist bei allen auch dies entstanden: die eigene nwissenheit für Weisheit zu halten.“ An dieser elle wird denn auch die Anamnesis, die Erweckung des reinen rteils als Heilung dieser Wurzel des Irrtums bezeichnet.

Nun bestätigt aber die Untersuchung des Irrtums in seiner psychogischen Tatsächlichkeit jene rein noëtische Behauptung, welche Zentrum der platonischen Erkenntnislehre steht: Das Erennen ist wesensverschieden von dem bloßen einen. Nur in ersterem betätigt sich die eine Urteilsfunktion. Und sie kann nichts nderes als Wahrheit zu tage fördern, weil e schon an sich nicht bloß eine psychologsche Tatsache ist, sondern eine Beziehung ır Wahrheit selbst enthält. Hierin ist eigentlich ch ein Grundgedanke der Hegelschen Philosophie gewonnen, welche reinen Denkvorgange weder einen Prozeß subjektiver Willkür ch äußerlicher physiologischer oder psychologischer Bedingtheit erkennen kann, sondern der die Wahrheit selbst auch den rund der auf sie gerichteten Funktion bedeutet.

———

Was ist mit der Darstellung des „Theätet“ für den Begriff der namnesis gewonnen? Er bedeutet in dem Tatsachenkomplex des ewußtseinslebens eben jenes Heraufholen der latenten Spuren. t die Bewahrung der Spur ein *μνημονεύειν*, so wird erst das Wiederraufholen *ἀνάμνησις*. Nun geht aber aus der Darstellung des Theätet“ hervor, daß dieser Vorgang keine isolierte Tatsache des elenlebens darstellt. Er ist demselben vielmehr in jedem seiner kte immanent. Es handelt sich um die fortwährend sich vollziehende mwandlung der Spuren in Bewußtseinsinhalt. Eine tiefere Besinnung

zeigt, daß dieselbe Funktion, die im bewußten Erinnerungsvorgan nur gleichsam Selbstzweck wird, doch in jedem Augenblicke sich b tätigt. Sie tritt in die Wahrnehmung selbst ein, sobald diese d Grenzen der bloßen Empfindung überschreitet, sobald ordnen Elemente der latenten Geisteswelt sich zu ihr gesellen.

Nur die einzelne Empfindung tritt mit ihrem Reize neu an u heran, was aber an diesem Reize Inhalt ist, war in anderer Weise uns auch schon vorhanden und braucht nur „wiedererkannt" werden. Kein Wunder, wenn schon der Wahrnehmung eine gewis Bekanntheitsqualität (nach der Bezeichnung Höffdings) anzuhaft scheint (wovon die „Paramnesie" manchmal nur einen ungewöhnlich Grad darstellen mag). Neu ist nur die Bestimmtheit des Eintri der Wahrnehmung (ihr „Soundsosein"), ihre räumlich-zeitliche Ko bination mit anderen Wahrnehmungen.

Wir könnten allerdings noch weitergehen — wie dies in bez auf die Wahrnehmungen von Beziehungen auch im Phädon geschie — und schon für die ersten Wahrnehmungen überhaupt die Forderu aufstellen, daß ihr Inhalt in der empfangenden Seele bereits irgendw latent vorhanden sein müsse. Denn sonst läßt sich seine Aufnah in das Seeleninnere schlechterdings nicht begreifen. Soll ich „Röte" wahrnehmen können, dann muß dieser Empfindungsinh mir auch in meinem Innern schon entgegenleuchten. Die Theo von der spezifischen Qualität der Sinne müßte auf die Seele sel ausgedehnt werden. Alle Art des Erkennens ist auch schon ein Wied erkennen [3]), es trägt eine gewisse Zweiheit schon in sich. So we denn die Anamnesis in das Innere der Seele als die Stätte der rein Inhaltlichkeit all unserer Vorstellungen.

Zeigte der „Menon" im Denken den Vorgang der Selb erweckung gleichsam anschaulich, so wird derselbe durch d „Theätet" auch für die Wahrnehmungen wenigstens nahegele

Die allgemeine Aufklärung über den Gedächtnisvorgang ab die uns ein unbewußtes Reich in unserer Seele enthüllt, kann si dann auch als geeignet erweisen, jenen Horizont ins Unendliche zu e weitern, innerhalb dessen sich die gewaltige Konzeption vom ewig Schicksal der Seele fassen läßt. Denn nur von den wecke

---

[3]) Dies liegt schon in der Doppelbedeutung des deutschen Wor „erkennen" ausgesprochen.

Vorstellungen hängt es ab, ob die „Spuren" zu Erinnerungen rden. Wir können, von der Erinnerung losgelöst, die Spuren und en Grenzen überhaupt nicht feststellen. In abnormen Seelentänden hat sich die Erinnerungsfähigkeit oft schon außerordentlich eitert gezeigt. Und die Lethe gehört gänzlich der Nachtseite eres Bewußtseins an.

War im Menon und im Theätet das Innere der Seele als die Stätte annt worden, worin die Erkenntnisse ihre eigentliche Heimat haben, wird im Phädon mit stärkerem Nachdruck auf eine bestimmte von Vorstellungen hingewiesen, welche ihre volle Realität überupt zunächst nur innerhalb der Seele, unabhängig von aller Wahrmung, bewähren. Die Stelle ist in allen ihren einzelnen Bestanden so charakteristisch, daß sie zunächst ihrem ganzen Inhalte h wiedergegeben sei... „Und wahrlich," sagte Kebes unterchend, „auch nach jenem Ausspruch, o Sokrates, den du öfters Munde führst, daß unser Lernen nichts ist als Wiedererinneng. auch danach müßten wir notwendigerweise in einer früheren t gelernt haben, woran wir uns jetzt erinnern." Dies aber wäre nöglich, wenn nicht unsere Seele irgendwo gewesen wäre, ehe wir dieser menschlichen Form geboren wurden, „so daß sie auch in ser Hinsicht uns unsterblich zu sein scheint". Simmias fragt um Beweise. „Die Beweise lagen", heißt es weiter, „in einer gar önen Auseinandersetzung, wonach Menschen auf gewisse Fragen , wenn einer nur gut fragt, selbst alles so sagen, wie es sich vert." Offenbar wird hier auf den „Menon" hingewiesen. Weil mmias sich der Entwicklung des Beweises nicht entsinnen kann, d dieser, auf einer etwas erhöhten Stufe, nochmals begonnen. ir stimmen doch wohl darin überein, daß, wenn jemand an etwas nnert wird, er dies schon früher gewußt haben muß." Dieser Satz det, wie später hervorgehoben werden wird, geradezu den Ausgspunkt für die religiöse Wendung des Begriffes der Anamnesis. eser wird nun zunächst an den gewöhnlichen Erinnerungsvorgang geknüpft. „Nehmen wir nicht auch dies gemeinsam an, daß, wenn gewisses Wissen zu der folgenden Art (des Vorgangs) hinzukommt. s Anamnesis sei (ich meine nämlich die folgende Art): Wenn nand etwas sieht, hört oder auf andere Weise wahrnimmt und dabei ht nur jenes Nämliche erkennt, sondern auch eines Anderen in nem Geiste gewahr wird, worauf nicht diese nämliche Erkenntnis

hinzielt, sondern eine andere, sagten wir dann nicht mit Rech daß er an jenes erinnert wurde, dessen Vorstellung in ihm au stieg?" Es folgen zwei Beispiele: Die Kenntnis eines Menschen un einer Leier sind zweierlei. Und doch läßt der Anblick einer Lei das Bild jenes Knaben in uns auftauchen, der die Leier spielte. Un wieder erinnert ein Bildnis des Simmias unmittelbar an seine Perso „Also geht es nicht nach alledem so zu, daß die Erinnerung bisweile vom Ähnlichen ausgeht, bisweilen vom Unähnlichen? Wenn abe jemand vom Ähnlichen aus an etwas erinnert wird, muß er nich auch dies dazu erfahren, zu bemerken, ob dieses bezüglich der Gleich heit irgendwie zurückbleibt gegen das, woran er erinnert wurd oder nicht? Gib acht, ob sich dies folgendermaßen verhält: Wir sage wohl, daß es irgendwie etwas Gleiches gebe, nicht (nur), daß ein Ho einem Holze gleicht oder ein Stein einem Steine oder anderes de gleichen, sondern zu all diesem noch etwas anderes: das Gleich selbst (*αὐτὸ τὸ ἴσον*), sollen wir sagen, daß dieses etwas sei od nicht?" Die sonderbare Wendung entlockt dem Simmias die An wort: „Wir wollen es, beim Zeus, sagen, allerdings auf wunderlich Weise." „Und wissen wir dieses auch, welches doch ist?" ‚Alle dings'. Plato meint wohl, daß wir, wenn wir sagen: ein Gegenstan gleiche dem andern, eben wissen, was wir darunter verstehen. Hi kommt nun die Kreuzfrage: „Wir wissen es, aber nachdem wir woh dessen Erkenntnis gewonnen haben?" Denn die Wahrnehmu der gleichen Dinge hat noch nichts mit der Erkenntnis der Gleichh als solcher zu tun. Jene können an diese nur „als an ein davon Ve schiedenes" erinnern. „Nicht dasselbe sind diese Gleichen und d Gleiche an sich." Gleichheit gehört nicht zu den Qualitäten der Wal nehmung. Dieselben Hölzer oder Steine können auch in manche Sinne untereinander als gleich, in anderem als verschieden gelte Ja es gibt in der Natur keine völlige Gleichheit. „Wie denn? E fahren wir ein Solches hinsichtlich der Hölzer und der anderen gleich Dinge, von denen wir jetzt sprechen? Scheint es uns, daß sie insofer einander gleich sind, wie jenes Gleiche selbst, oder: fehlt jenem etwa um dem Gleichen selbst zu entsprechen, oder nicht?" ‚Gar vieles feh dazu.' „Stimmen wir nun nicht auch darin überein: wenn jema etwas sieht und wahrnimmt, daß das, was ich jetzt sehe, nur wie e anderes von den seienden Dingen sein will, dessen aber ermange und nicht ebenso sein kann wie jenes, sondern minder an Wert, da

h der, der diese Wahrnehmung macht, schon jenes vorher wußt haben muß, dem, wie er sagt, das Ding sich annähert doch dahinter zurückbleibt?“ „Haben wir nun dies nicht auch ichtlich der „Gleichen“ und des Gleichen an sich erfahren?“ r müssen also das Gleiche vorher gewußt haben (προειδέναι) jener Zeit, da wir zum ersten Male dergleichen nge gewahr wurden, weil all dies nur die Tendenz hat, das Gleiche zu sein, dennoch aber hinter ihm zurücksteht.“ Die hen Dinge erfahren wir aus der äußeren Wahrnehmung, und diese t uns so weit, daß im Wahrnehmbaren nichts eigentlich Gleiches inden ist, sondern nur Ähnlichkeiten, die auf eine der Wahrmung gar nicht zugängliche Gleichheit hinweisen. Offenbar ß für die schon in der ersten Vergleichung sich betätigende kenntnis dieses Maßstabs der Gleichheit Quelle anderswo gesucht werden als in der äußeren Wahrnehmung. e wir also begonnen haben zu sehen, zu hören und in anderer se wahrzunehmen, mußten wir irgendwo schon ein Wissen des chen selbst, was es ist, erlangt haben.“ Es erfolgt noch ein rgang von der Idee des Gleichen zu der Idee überhaupt. „Die e betrifft nicht mehr das Gleiche als das Schöne an sich, das Gute sich, das Gerechte, das Fromme und all jene Dinge, denen wir Siegel des Seins aufprägen, sowohl in den Fragen als in den worten. So daß wir notwendigerweise von all diesem das Wissen der Geburt erlangt haben müssen.“ „Wenn wir nun, nachdem wir or der Geburt erlangt, bei der Geburt vergessen haben, später r im Gebrauche unserer Wahrnehmungen in bezug auf diese Dinge er Wissen wieder aufnehmen, das wir auch früher schon hatten, ße dann nicht, was wir „lernen“ nennen, ein uns innewohnendes sen (οἰκεῖα ἐπιστήμη) wieder aufnehmen?“

Wir wollen die Gesichtspunkte dieses Gedankenganges in einem eren Horizonte zu beleuchten trachten. Angeknüpft wird an Rolle, welche das Gleiche im Erinnerungsvorgange spielt. Plato , was im Theätet nur gleichnisweise angedeutet war, klar hervor: Bedeutung der Assoziation, deren zwei Arten er unterscheidet. Beispiel vom Knaben und der Leier macht die Berührungs-, das Simmias und seinem Bildnis die Ähnlichkeitsassoziation anulich. Die Worte ὅμοια und ἀνόμοια werden offenbar ablich gewählt, um die Vorstellung des ἴσα und ἄνισα zunächst

fernzuhalten. Denn niemals scheint eine Wahrnehmung ein vö gleiches Erinnerungsbild zu wecken. Es sind immer ganze V stellungskomplexe, welche durch **e i n** gleichartiges Merkmal in schütterung gebracht werden. So wird die Assoziation im allgemein je nachdem dieses oder die damit verbundenen Merkmale stärker Bewußtsein fallen, mehr den Charakter der Ähnlichkeits- oder Berührungsassoziation annehmen.

Nun kann sich der Vorgang aber auch gleichsam auf verschieden Bewußtseinsstufen vollziehen, z. B. von den Fällen unbewuß Assoziation, die sich in einem scheinbar spontanen Aufsteigen v Vorstellungen äußern mag, bis zu denen der zweckbewußten innerung. In verschiedenen Stufen äußert sich nun auch jene Glei heitsbeziehung im Bewußtsein. Es kann dem gegenwärtigen Eindru z. B. nur jene gewisse „Bekanntheitsqualität“ anhaften, oder es ka in der Erinnerung jene Gleichheitsbeziehung gleichsam noch o Differenzierung mitenthalten sein. Erst auf einer höheren Bewußtsei stufe wird die Gleichheit selbst als eine gesonderte Vorstellung Bewußtsein treten. Die zweite Stufe wird von den Psychologen leichtesten übersehen. Und doch äußert sie sich z. B. im Bilderkul oder in dem Ausruf des Kindes beim Anblick eines Bildes: „ **i s t** Mama“ usw.

Es ist nun auch klar, wie in Erweiterung der Betrachtungsw des „Theätet“ die Erinnerung des Gleichen und Ungleichen, so sie eben als solche ins Bewußtsein tritt, nichts anderes heißt **d e n k e n**.

Noch deutlicher kann man die verschiedenen Stufen der Glei heitsbeziehung an mehrere gleichartige Sinneswahrnehmungen knüpfen. In dem bloßen Sehen mehrerer gleicher Hölzer als solch liegt noch nichts von der Erkenntnis dieser Gleichheit. Entwe tritt deren Bild als eine ungeschiedene Totalität ins Bewußtsein, o sie weckt dazu irgend ein rhythmisches Gefühl: sie werden als gle nur gefühlt. Es muß zu der bloßen Sinneswahrnehmung noch etw hinzutreten, dessen Erfassung **a n** den Dingen, aber nicht **a u s** ihr gewonnen wird, trotzdem sein Inhalt sich auf die Dinge selbst zieht. Ehe wir aber verschiedene Dinge als gleich erkennen könn müssen wir schon den Maßstab dazu besitzen, wir müssen wiss was es heißt, wenn man sagt, zwei Dinge seien einander gleich.

So hat der Begriff der „Gleichheit“ nichts gemein mit jenen

en, welche durch Abstraktion gewonnen werden. Er stammt haupt nicht aus der Erfahrung, sondern bedeutet das Erlebnis r Realität, die schon in der Seele vorhanden gewesen sein mußte, sie durch die Wahrnehmung als etwas von dieser Verschiedenes eckt wurde. Die Wahrnehmung zweier gleicher Dinge weckt einen riff in uns, der von den Dingen nur angedeutet wird. Denn an Maßstabe der Gleichheit gemessen, hat eigentlich Annäherung Gleichheit überhaupt keinen rechten Sinn. Zwei Dinge der Erung können nicht absolut gleich sein — das hat vor Leibniz o deutlich hier ausgesprochen. In Wirklichkeit aber gibt es halbe Gleichheit so wenig als eine halbe Wahrheit. Also sind empine und begriffliche Gleichheit so verschieden dem Grade nach, eine Überbrückung nicht möglich ist. Und es bedeutet empirische chheit nichts anderes als eine gewisse Kraft: die Idee der Gleich- in uns zu wecken, wie empirische Schönheit nichts anderes ist die Erinnerung an die reine, ideale Schönheit. So erweckt die eichheit der Dinge" in unserer Seele einen Begriff, dem die erstere rhaupt nicht adäquat sein kann, dessen Ursprung also unglich in der Welt der Wahrnehmungen zu suchen ist.

Der Einwand, daß schon der ersten Wahrnehmung gleicher ge der Maßstab der „Gleichheit an sich" entgegengebracht werde, danach einen über die Zeitlichkeit hinausreichenden Sinn. Denn gilt für jede Sinneswahrnehmung als solche.

Die Erkenntnis der „Gleichheit" ist wesensverschieden von der hrnehmung der Dinge. Hier stoßen wir wie mit dem Begriffe Tugend im „Menon" an eine Grenze der Logik. So bietet uns die ichheit das Beispiel einer Idee. Sie betrifft Gegenstände, welche dere erklären, aber nicht selbst erklärt werden können". „Ihre Berung müssen diese Begriffe nicht anders als in sich selbst tragen", t Heinrich von Stein. „Eben deswegen müssen sie auch von einer, mithin unwandelbarer und unvergänglicher, von ewiger sein."[4])

Aber die Entstehung der Ideen in uns läßt sich unter einem eifachen Aspekt betrachten. Zunächst müssen wir imstande sein, verschiedenen einzelnen Dingen gewisse Merkmale zu abstrahieren, alitäten, die gleicherweise verschiedenen Dingen anhaften, rein

---

[4]) Zur Geschichte des Platonismus V. Buch.

für sich ins Auge zu fassen. So wird uns jene Qualität — sei sie si licher oder selbst schon, wie die der Gleichheit, logischer Art — z Begriff. Dieser Prozeß der Abstraktion setzt aber eine tiefere M lichkeit voraus. Um nämlich jene Abstraktion vollziehen zu könn muß ich schon imstande sein, jenes Merkmal in seiner v der Vielheit der Dinge losgelösten Reinheit fassen. Die Erfahrung liefert mir das reine Merkmal nicht, muß es vor meinen Gedanken schon so unmittelbar stehen haben die Dinge vor meinen Sinnen, oder wenigstens als „Maßstab" m der abzusondernde Begriff schon derart in mir leben wie die Anl bestimmter Empfindungen (in physiologischem Sinne) in mei Sinnesorganen. So bedeutet die Abstraktion nur die Anwendu eines innerlich schon in der Seele Verborgenen auf ein äußerlich Wa genommenes. Die Idee kann an der Vielheit der Dinge erfahren werd muß aber selbst als Einheit schon in der Seele leben. Und soll dann aus der äußeren Wahrnehmung durch Abstraktion bewu wiedergewonnen werden, dann müssen wir sie inmitten der Vielh ihrer Erscheinung als Einheit [5]) „zusammenschauen". So ma erst die σύνοψις das Wesen der Abstraktion aus, sie, die über formalen Prozeß der Abstraktion hinausreichend und diesem inneren Antrieb gebend, bereits auf ein Reales gerichtet ist. So deutet die logische Abstraktion als eine höhere Betätigung der al Denken innewohnenden Identifikation wieder eine höhere Stufe Anamnesis: die von außen her angeregte Wiedererweckung der der Seele heimischen Ideenwelt. Darauf zielt die Stelle im Phäd (265 D) „Auf eine Idee gilt es zusammen hinblickend (συνορῶν das vielfach Zerstreute hinzuführen, damit man jedes Ding, worü man einen belehren will, durch seine Begrenzung deutlich mach Ebenso die andere Stelle des Phädrus (249 B): „Denn der Men muß nach dem, was εἶδος genannt wird, begreifen (wörtlich: z sammengehen) [5]), nämlich aus vielen Wahrnehmungen fo schreitend zu Einem, das durch das Denken (λογισμῷ) zusamm gefaßt wird. Und dies heißt Anamnesis an jene Dinge, welche Seele einstmals schaute, als sie mit der Gottheit zusammen wande

---

[5]) In Worten wie εἶδος, ξυνιέναι scheint Plato in den Schöpfun des griechischen Sprachgeistes deren höchste Potenzierung in sei Systeme schon vorgebildet zu finden.

über jenes hinsah, wovon wir jetzt sagen, daß es sei, und in das Sein (εἰς το ὂν ὄντως) emportauchte....“

So ist die Lehre der Anamnesis mit der Ideenlehre unmittelbar knüpft. Das Ziel der in allem Denken sich vollziehenden Anamnesis ie Weckung des der Seele selbst latent innewohnenden Wissens, Wiederauftauchen der Ideenwelt. Der logische Prozeß bedeutet ufenweiser Steigerung und Läuterung nichts als die Erinnerung ie Ideenwelt. Indem uns aber die durch das Denken erweckte, ner tiefen Synthese erschaute Ideenwelt über den Wandel der heinung hinaushebt, kann erst sie dem Denken die Gewißheit Erkenntnis verleihen. Denn sicher ist nur, was aus den Quellen Unwandelbarkeit und in sich geschlossenen Einheit abgeleitet en kann. Und die Idee ist untrüglich, weil sie reiner Inhalt der Quelle der Täuschung: der Assoziation entrückt Ihre Gewißheit ist nicht mehr jene der ἀληθὴς δόξα: die zufällige reinstimmung zwischen Gedanke und Wirklichkeit, sondern die ge Klarheit der ἐπιστήμη, welche nach einer Wendung Spinozas ht nur weiß, sondern auch weiß, daß sie weiß“.

Die bedeutungsvolle Rolle des Denkens, welches das Erkennen st auf sichere, auf seine eigenen Grundlagen stellt, wird im on (98 A) klargemacht durch den Vergleich der richtigen Meinungen den Kunstwerken des Dädalos, welche, obwohl von ihm geschaffen, doch entliefen. „Denn auch die wahren Meinungen sind, solange bleiben, eine schöne Sache und bewirken alles Gute; lange Zeit en sie nur nicht verweilen, sondern sie entlaufen der Seele des schen, so daß sie keinen großen Wert haben, bis sie einer durch Denken des Grundes (αἰτίας λογισμῷ) bindet. Dies aber ist, reund Menon, Anamnesis, worin wir im Vorigen zur Übereinmung gekommen sind. Wenn sie aber gebunden sind, dann len sie zuerst Wissen, dann bleibender Art. Und um dies ist sen wertvoller als richtige Meinung und unterscheidet sich davon: h die Gebundenheit.“ Das Denken führt uns erst aus der Subivität der Meinung zur Realität der Idee, zur Sicherheit der Erntnis. Daß aber nun die Idee wahres Objekt der Erkenntnis len kann, hat seinen Grund auch darin, daß jedes Sinnesobjekt hsam den Widerspruch latent in sich trägt und darum logisch t zu durchdringen, während nur der Begriff vom Widerspruch eit ist (z. B. Staat VII 523, 529).

Sowie aber durch das Denken der Erkenntnisprozeß erst in s eigentliches Gebiet gekommen ist, worin Erkenntnis überhaupt mögl ist und einen Sinn hat (da es von dem Wandelbaren nach Plato a nur ein wandelbares Meinen gibt [6]), so muß es gerade an seinem Z punkt, wenn es seine weckende Funktion erfüllt hat, sich selbst a heben. Das Denken führt zu den Ideen, diese selbst können ihrer zeitlosen Unwandelbarkeit gleichsam nur durch einen zeitlos Akt erfaßt werden. Darum gebraucht Plato, wo er von der Erkennt der Ideen spricht, immer nur das Bild des Schauens — und di Bedeutung hat auch die sprachliche Verwandtschaft der Begr *εἶδος* und *ἰδέα* mit den Erscheinungen des Sehens [7]).

Diese Unwandelbarkeit der Idee tritt aber am Schlusse der örterung des Phädon als dasjenige Moment hervor, welches am mittelbarsten auf die Existenz eines Unwandelbaren in der menschlic Seele hinweist. Unmöglich kann ein Unwandelbares, Zeitloses einer wandelbaren, zeitlichen Existenz erfaßt werden. „Verhält s uns dies nun nicht so, o Simmias? Wenn jene Dinge sind, denen wir immer sprechen, das Schöne und Gute und all die derar Seinswelt, und wir alles, was aus den Wahrnehmungen stammt, diese beziehen, findend, das sie noch von früherher unser Ei ist, und diese Dinge nur jener Welt vergleichen, dann muß d so wie diese Welt existiert, so auch unsere Seele sein [8]), noch wir geboren sind...“ „Dasselbe scheint mir notwendig zu s o Sokrates, und eine schöne Zuflucht nimmt unsere Erörterung da daß unsere Seele, ehe wir geboren sind, ebenso existiert wie Seinswelt, von der du jetzt sprichst.“

Die Beziehung der Ideenwelt zur Seelenwelt stellt sich uns n unter einem anderen Aspekte dar. Es sei hier von einer sehr n liegenden Deutung der platonischen Idee ausgegangen, welche

---

[6]) Vgl. die betreffenden Stellen im Theätet und im Staat, sowie Phil 59 B.

[7]) Dieses Schauen als plötzlich auftauchendes, in sich aber schon loses Erlebnis wird, worauf auch E. Rohde aufmerksam macht, schon Plato wie später von den Neuplatonikern geschildert (s. z. B. Symp. 21

[8]) Die Übersetzung weicht in manchem von der Übersetzung Schl machers, die ihr zugrunde lag, ab, um dem Gedanken in seiner ursprünglic Form möglichst nahe zu kommen.

Neukantianern bis ins Extrem verfochten wird: dem Vergleiche den apriorischen Begriffen Kants. „Gleichheit“ läßt sich auch bloßer **Ausdruck einer Denkfunktion** auffn. Sie ist uns nur deshalb unmittelbar verständlich, weil sie Organismus unseres Kategoriensystems angehört. Gerade, der Inhalt dieses und ähnlicher Begriffe auf die denkerische ction oder, um mit Plato zu sprechen, auf die Seele als auf ihre hat hinweist, scheint sie eben aus der Realität der Dinge in eine formal-logische Existenz zu bannen. Dies ist aber nicht der dpunkt Platos. Denn Gleichheit ist, obwohl nicht aus der Wahrnung ableitbar, **doch auch ein Erfahrungsinhalt.** hne diesen, den Kategorien in ihrer bestimmten Anwendung prechenden Inhalt, verlöre die Welt der Wahrnehmungen allen und alle Faßbarkeit. Daß die Kategorien gerade die volle Realität Außenwelt erst begründen, hat Hermann Cohen in der „Theorie reinen Erfahrung“ auf das deutlichste klargelegt und dennoch n Quell der Realität selbst als ein bloß Subjektives gefaßt. Deutr war sich Kant der Grenze seines Systems bewußt, wenn er in Verstandesformen allein keinen Grund für deren **bestimmte** endung auf die Gegenstände der Erfahrung finden kann. „Die ichkeit der Erfahrung ist das, was allen unsern Erkenntnissen iori objektive Realität gibt.“ „Wenn“ aber „eine Erkenntnis ktive Realität haben. d. h. sich auf einen Gegenstand beziehen in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegend auf irgend eine Art gegeben werden können.“ (Kants Kritik der n Vernunft, Elementarlehre. Von dem obersten Grundsatz aller netischen Urteile.) Aber auch Kant scheint zu übersehen, daß der genstand der Erfahrung“ nicht nur die Bestimmtheit ihrer Empngsqualität, sondern auch die all ihrer **formalen** Eigenften betrifft. Für Kant ist gleichsam alles Materielle aposteriorisch alles Formale apriorisch, für Plato ist eigentlich alle Inhaltlich— **die des Formalen eingeschlossen** — apriorisch, als Wirklichkeit in ihrem Soundsosein vom Subjekte unabhängig. erseits gilt ihm die letztere, empirische Wirklichkeit gerade als ger real gegenüber der im Subjekte selbst erfaßbaren Welt. die Inhaltlichkeit und reine Form zugleich ist. Hier ist also eine **alität** erfaßt, deren Form mit ihrem Inhalt, deren subjektive

mit ihrer objektiven Seite zusammenfällt [9]). „Gleichheit“ ist e nicht nur eine Funktion, sondern auch ein Erfahrungsinhalt. N unser Denken macht ein Holz dem andern gleich, obwohl erst u Denken uns die Vergleichung ermöglicht. Diese Eigenschaft beiden Hölzer, einander gleich zu sein, ist, obwohl nicht sinn wahrnehmbar, sondern in unserem Denken produziert, d ebenso real als die Eigenschaften jedes einzelnen Holzes. Es ist ge das Charakteristische dieser Begriffe, daß sie ihren Ursprung Denken erst aus seiner eigenen Tätigkeit her offenbaren, ihren S aber zugleich nur in einer Realität begründen.[10]) Gleichh ist als Realität so wahr wie die Funktion d Vergleichens als Denktätigkeit. Gerade darin un scheidet sich der platonische von dem Kantischen Standpunkt, ihm gerade das apriorische, funktionelle Dase gewisser Begriffe deren volle Realität verbürgt. Diese Betracht ergibt die Möglichkeit eines Monismus, welcher über die Polar von Subjekt und Objekt hinausreicht. Denn die Formen des Denk sind eben als solche Realitäten.

Die Funktion des Geistes ist also vielleicht wesensgleich ihrem Inhalt. Der mathematische Verstand wäre eine in subjek Tätigkeit umgesetzte Mathematik, ebenso wie umgekehrt ein ma matisches Lehrgebäude der Ausdruck einer bestimmten Tätig des Bewußtseins. Es wäre ebenso berechtigt, das Schaffen des Künst als die in ihm schöpferische Schönheit zu betrachten wie das Ku werk als die Verwirklichung seines eigenen Schöpfertriebes. stellt sich uns also die Anamnesis in einem neuen, vielleicht in ih höchsten Aspekte dar. Sie bedeutet, wie in dem schönen Bilde *οἰκεῖα ἐπιστήμη* vielleicht angedeutet ist, die Umwandlung des was als Kraft noch unbewußt, hinter unserem Bewußt wirkt, in die Idealität des Bewußtseinsinhalts. In dem naiven Mensch der auf Schritt und Tritt Vergleiche anstellt, ohne selbst den S seiner Tätigkeit im Begriffe der „Gleichheit“ erfassen zu könn in dem Wilden, der die Wände seiner Höhle schmückt, ohne irgend

---

[9]) Vgl. das *νοεῖν τοῦ νοεῖν* bei Aristoteles und Rud. Stein Die Philosophie der Freiheit IV: Das Denken im Dienste Weltauffassung.

[10]) Die sachliche Realität des Begriffs besonders deutlich gemach „Phil. der Freiheit“ VI: Das Erkennen der Welt (S. 84 u. s. w.).

hönheit" denken zu können, zeigt sich anschaulich, daß diese wandlung sich tatsächlich vollzieht. Wer zwei Dinge ver-icht, tut so, als ob er den Begriff der Gleichheit auf die glichenen Dinge anwendete, auch wenn er diesen Begriff solchen gar nicht fassen kann. Weil aber die in unserer le, hinter unserem Bewußtsein wirkenden Kräfte in ihrer Totalität t zu fassen sind, so scheinen der Weite und Tiefe der Anamnesis ne Grenzen gesteckt zu sein.

Noch stellt sich uns gerade die Idee der Gleichheit in einer ganz onderen Eigenart dar, auf jene Wendung des Platonismus hin-tend, die in den späteren Schriften immer deutlicher hervortritt: nlich die Beziehung zum Zahlbegriffe. Denn nur Gleichheit als Realität auftritt, ist die Zahl gesetzt. Die Zahl innt ideell nicht mit der Einheit, sondern erst mit der Zwei-[11]). Die Begriffe Gleichheit und Zahl ergänzen einander polar. Realität dieses Ideenpaares hat aber ihren Sinn gerade erst in Anwendung der Ideenwelt auf die empirische Wirklichkeit. Ob-al selbst der Ideenwelt angehörig, haben die Ideen von Gleichheit Vielheit gerade die Umwandlung der Ideenwelt in Erscheinung n Inhalte.[12]) Denn im Sinne der reinen Inhaltlichkeit der Idee er-einen diese Begriffe gewissermaßen überflüssig. Die gleiche Eigen-aft an verschiedenen Dingen ist, als Idee gefaßt, nur dieselbe enschaft. Das Grün einer Wiese ist dasselbe wie das der eiten. Was das eine Tier als Pferd charakterisiert, ist das-lbe, was auch ein anderes zum Pferde macht, und nicht nur ein iches. Nur in der Erscheinungswelt handelt es sich um zwei rde, in der Ideenwelt gibt es nur ein „Pferd an sich". Im Timäos d diese Identität des Gleichen in umgekehrtem Wege als der tiefste n in der Erscheinungswelt gedeutet, wenn z. B. jedes Feuer ein Teil Weltfeuers, ja die Seele selbst als ein Teil des Seelenhaften überhaupt, Weltseele bezeichnet wird (s. Tim. 41 D—E und auch Phil. 30 A). ist eben die μετοχή (Teilnahme) der Dinge an der Idee. Empirisch

---

[11]) So z. B. bei dem jüdischen Mathematiker Abraham ibn Esra und er bei den Pythagoräern.

[12]) Zeller bestreitet allerdings (Phil. d. Gr. Bd. III S. 679), daß Plato Zahlen selbst als Ideen betrachtet habe, andrerseits läßt sich aber schen der Zahl und ihrer Idee, welch letztere doch Plato oft vorführt, de wegen der spezifischen Natur der Zahl ein Unterschied nicht finden.

tritt z. B. die Schönheit in der Vielzahl der schönen Dinge auf, denno
ist sie ungeteilte Einheit, bloß weil sie in allen Dingen *dieselb*
eben *Schönheit* ist. Die reinen Ideen können aber als *solc*
weder gezählt noch verglichen werden — auch untereinander nich
Dies ist der Grund, weshalb wir, wo wir Begriffe wie Gleichheit u
Vielheit logisch auf die Ideenwelt anwenden wollen, uns *sch*
in logischen Widersprüchen bewegen. Wenn in der Kantisch
Antinomik aus dieser Tatsache die Folgerung abgeleitet wird, d
wir eben die Grundbegriffe unserer Logik auf die *Idee* nicht a
wenden dürfen, so wird bei Plato der Grund hiefür aus seinem ganz
Systeme unmittelbarer ersichtlich. Die Ideen sind nicht durch ih
Vielheit, durch begriffliche Gleichheit oder Ungleichheit verbund
oder geschieden, ihre Bindung ist eine rein ideelle, formal überhau
nicht zu fassende *κοινωνία* (Gemeinschaft). Man könnte sie als letz
Aspekte oder real als letzte *Kräfte* des Urwesenhaften betracht
So hat es also keinen Sinn, die Ideen des Einen und des Seins z.
als „zwei Ideen" zu betrachten und aufeinander logisch zu bezieh
Wo dies, wie im „Parmenides" oder im „Sophisten" versucht wi
ist logische Verwirrung die einzig mögliche Folge.

Erst dort, wo die *empirische* Welt aus der Ideenwelt e
klärt werden soll, muß es klar werden, *wie* die reine Idee glei
dem Gotte Dionysos zerstückt, wie die reine Qualität ins Unendl
vervielfacht, das heißt gebrochen wird. Diese Erklärung bietet s
Plato im Pythagoreismus, der in der *Urqualität* der Zahl
selbst, in ihren Beziehungen zu einander und ihren Kombinatio
miteinander den Grund dafür erblickt, daß die Ideen in der E
scheinungswelt in deren quantitativ-qualitativer Bestimmtheit,
realer räumlich-zeitlicher Kombinatorik sich offenbaren. So w
der Pythagoreismus die Grundlage der platonischen *Weltschö*
fungslehre. Denn die Form bedeutet für Pythagoras wie
Plato nicht ein zufällig zur Wirklichkeit der Welt Hinzutreten
oder diese bloß Regelndes, sondern geradezu den Grund ihres S
undsoseins. Und indem die Weltwirklichkeit nach Möglichkeit
Gedanken auf das in ihr lebendige Gesetz zurückgeführt wird, wi
in der Idee die *weltbauende Kraft* begriffen.

Ist der Begriff der *ἀνάμνησις* in seinem Zusammenhange m
dem ganzen Erkenntnisprobleme erkannt, so soll dieser Zusamme

g durchaus nicht — wie dies von einigen Erklärern so aufgefaßt rde — den Sinn einer bloßen Analogie haben. In allen Bewußtseinsgängen findet eine fortwährende Weckung verborgener Bewußtsspuren statt, die von Plato als Erinnerung aufgefaßt wird. für ist wesentlich, daß nicht bloß alle Bewußtseinsvorgänge auf bewußte Spuren: anders betrachtet, auf eine Welt unbewußt kender Kräfte hindeuten, sondern daß die Existenz dieser latenten steselemente — wie im Phädon und im Menon 86 A angedeutet wieder auf früheres Bewußtsein zurückgeführt wird. Wie Gedächtnisspur auf ein bewußtes Erlebnis hinweist, wie anders viele unserer unbewußten Fähigkeiten und Fertigkeiten von stigen bewußten Erfahrungen und bewußten Tätigkeiten hermmen, so soll unserer ganzen unbewußten Geisteswelt — bestehe aus Inhalten oder aus Funktionen — ein ursprünglich Bewußtes grundeliegen. Insbesondere gilt dies für die reine und doch existierende e, für welche wir allerdings gerade im Sinne der platonischen re keinen solchen Ursprung annehmen können, der der äußeren hrnehmung irgendwie verglichen werden könnte. Was hier in den hnen Bildern des Phädrus gezeigt wird, ist ein Ursprung, der entlich nur in einem zeitlosen Schauen beruhen kann. Anamnesis die in die Zeit fallende Erinnerung an jenes Zeitlose, der Aufstieg in der Zeit sich vollziehenden Denkens, in welchem Subjekt und jekt geschieden sind, zu jener höchsten Stufe, wo das Erkennen hts weiter als es selbst ist und mit seinem Inhalte zusammenfällt[12]). ser Inhalt erscheint aber im Lichte der Anamnesis als ein potentiell endlicher, entsprechend der Grenzenlosigkeit der seelisch-unbeßten Welt in negativem und der Verwandtschaft aller Dinge in posiem Sinne. In Fortsetzung der früher dargestellten Auseinanderzung lautet diese Stelle des Menon: „Besitzt er (der Sklave) diese inungen oder nicht?“.. „Wenn er sie aber nicht in dem jetzigen ben empfangen hat, ist nicht dieses schon klar, daß er sie in einer deren Zeit besaß und gelernt hatte?“... „Ist dies nicht jene it, da er nicht als Mensch lebte?... Wenn in ihm also sowohl

[12]) Der enge Zusammenhang zwischen der Lehre der Anamnesis und r Ideenlehre wurde des öfteren hervorgehoben z. B. auch von Ingenbleek: n welchem Zusammenhang steht Platos Lehre von der Anamnesis mit ner Ideentheorie“ (Sigmaringen 1890) und Stanger: Die platonische amnesis (Rudolphswörth 1886).

in dieser Zeit als in jener, da er nicht Mensch ist, wahre Meinung wohnen sollen, welche, durch das Fragen erweckt, zu Erkenntniss werden, befindet sich seine Seele also die *ewige Zeit hindur* im Zustande des Gelernthabens?..." *Wenn also immer d Wahrheit des Seienden uns in der Seele leb* dann dürfte wohl die Seele unsterblich sein, so daß einer nur getrost unternehmen kann, was er zufällig jetzt nicht weiß, das heißt: dess er sich nicht erinnert, zu suchen und sich wiederzuerinne (ἀναμιμνήσκεσθαι)?" Dem entspricht auch mit einer Wendun die die Verwandschaft aller Dinge hervorhebt, der Eingang der E örterung im „Menon": „Weil die Seele unsterblich ist und oft gebor und das hier Befindliche wie das in der Unterwelt, ja *alle* Din geschaut hat, so gibt es nichts, was sie nicht gelernt hätte; dar ist es nicht zu verwundern, wenn sie sowohl betreffs der Tuge als der anderen Dinge sich erinnert, was ein jedes sei, da sie dies sch früher wußte. Denn weil die ganze Natur verwandt ist und die Se alles gelernt hat, kann es kein Hindernis geben für einen, der nur *ein* Ding erinnert wurde, was eben die Menschen „Lernen" nenne auch alles andere „heraufzufinden" (ἀνευρίσκειν), wenn er n standhaft ist und nicht im Suchen ermüdet; denn Suchen und Lern ist ganz und gar Anamnesis."

Die Anamnesis bedeutet gleichsam die Endlosigkeit des Denk als seine die Zeit überbrückende Funktion. Denn als ein Vorga der dem reinen Denken gegenüber das Zeichen des Widerspru auf der Stirne trägt, kann der Zeitablauf im äußeren Geschehen n als *mathematisch-rhythmische Gesetzmäßigkeit* begrif werden; dagegen ist das innere Zeiterlebnis auf zweifache Weise, au nur durch innere Erlebnisse, zu überwinden: durch die Erhebung (ausdehnungslosen Augenblicks ins Absolute oder durch einen Ewige sich erstreckenden Zusammenhang des inneren Geschehe Von letzterem Gesichtspunkte aus stellt sich die *Mneme* als e Prinzip dar, das die Sicherheit des Seins an der realen Welt verbür indem die zeitlich auseinandertretenden Erscheinungen doch nic auseinanderfallen. Es gibt einen unbegrenzten Zusammenhang na Vergangenheit und Zukunft, und die Erkenntnis dieses Zusamm hangs nach der Vergangenheit hin bildet die höchste Stufe der Ana nesis, wo diese gleichsam ihrer selbst gewahr wird. So will aus (ins Zeitlose gerichteten Natur des Denkens, das potentiell auch (

ze Zeit umspannen soll, die Unsterblichkeit der Seele besen sein.

Die Mneme erstreckt sich allerdings über das Gebiet des kennens hinaus. Sie ist das Erhaltungsprinzip des istes überhaupt und macht dessen kontinuierliche Einheit sie gibt der momentanen Wahrnehmung Dauerexistenz il. 34 A, wo sie σωτηρία αἰσθήσεως genannt wird, ferner No- V 732 B), sie bildet den Bestand unserer Meinungen (s. auch l. 38 B), ja sie beherrscht auch das organische Leben (Symp. A—B) in Analogie mit dem geistigen, indem in beiden Lebensären die Arteinheit oder die individuelle Einheit mitten im Flusse Werdens dadurch gewahrt wird, daß statt der fortwährend sich ierenden Elemente immer neue gleichartige entstehen und sich alten. Die Anamnesis aber ist das der Erhaltung entsprechende tive Prinzip: das Prinzip der Weckung der Seele und ihrer beßten Einordnung in den Ewigkeitszusammenhang der Dinge. ritt sie zuerst mitten in der Sinneswahrnehmung auf als die Wekn der Sehnsucht — wenn schon der Anblick der schönen Körperkeit eine unbewußte Erinnerung an die einstmals erschauten gen Urbilder hervorruft. Diese Erinnerung ist nur möglich dank Mneme, welche das latente Gedächtnis jener Urbilder verkörpert. ädrus 250 C.) So wird aber die Erinnerung zur Weckerin der nsucht (πόθος), und sie bedeutet somit für den Eros den in der ung einer Erkenntnis gegründeten Reiz. Der Eros selbst aber ist Weg des Gefühles von jener ersten Ahnung bis zur höchsten Erung der Ideenwelt, wo das Gefühl wieder in die reinste Erkenntteinmündet. So ist auch der scheinbare Widerspruch verständlich, die μνήμη von der körperlichen Sinnesempfindung ausgeht an dieser zuerst der Eros entzündet wird, daß aber die läuternde ft der Anamnesis gerade in einer vom Sinnlichen gänzlich lossten, ausschließlich in der Seele wurzelnden Erkenntnistätigkeit cht wird. Wenn die Mneme noch Körper und Seele verbindet, so ingt sich erst die vollendete Anamnesis zu jener reinen Erkenntnis die nichts als Erkenntnis ist. Sie läßt uns zunächst den Inhalt Wahrnehmungen rein seelisch wiedererleben: „Wenn, was einmal Seele mit dem Körper erfahren hat, sie ohne den Körper so gut möglich heraufholt, dann sprechen wir von Wiedererinnerung" l. 34 B). Aber auch jene Erkenntnis, deren Inhalt vom Sinn-

lichen möglichst freigemacht ist, wird im Phädon des öfteren ang deutet. „Würde nicht jener dies am reinsten ausführen, der am all meisten mit der Vernunfttätigkeit (*διάνοια*) selber an jedes Di heranträte, weder das Sehen der Vernunfttätigkeit beigesellend no eine andere Wahrnehmung herbeiziehend, samt dem logischen Denke sondern die lautere Vernunfttätigkeit (*εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ*) solche anwendend, versucht er jegliches der seienden Dinge, wie lauter und an sich besteht, zu erjagen, soweit als möglich befreit v Augen, Ohren und sozusagen der ganzen Körperlichkeit, als welch die Seele verwirrt und es ihr nicht ermöglicht, Wahrheit und d Zustand der Besonnenheit[13]) (*φρονησις*) zu erreichen, wenn er (der Erkenntnis) Anteil hat." (Phäd. 65 E—66 A.) Es ist jener Zusta worin die Seele „danach trachtet, ganz sie selbst (*αὐτὴ καθ' αὐτ* zu werden." (Phäd. 65 D.) Denn die Verbindung mit dem Körp gestattet ihr, dem reinen vorgeburtlichen Schauen der Ideen gege über, doch nur „durch trübe Organe und auch nur wenigen, we sie sich zu den Abbildern (*εἰκόνες*) wenden, die Art des Abgebilde zu betrachten" (Phädrus 250 B). Die Anamnesis will *die See nach Möglichkeit gleichsam zu ihrem eigen Organe machen*, sie aus jenem Zustande herausheben, sie nur „durch den Körper, durch die Wahrnehmungen hindu etwas betrachtet (Phäd. 79 B) — wenn sie aber an sich sel die Betrachtung anstellt, wandert sie dorthin in das Reine, Ew Unsterbliche und sich Gleichbleibende, und wird, mit diesem v wandt, auch ewig mit ihm bleiben, wenn sie nur sie sel wird und es ihr ermöglicht ist, und sie hat nun das Ir beendet und steht zu jenen Dingen immer gleich, weil sie d (ewigen Dinge) berührt; und dieser *ihr Zustand* wird *φρόνη* genannt."

Natürlich hieße es: den Begriff der Anamnesis künstlich engen, wenn man sie, die allerdings als Grundphänomen der Erkennt dargestellt wird, auf das Gebiet des Denkens beschränken wol Denn gerade die enge Verbindung, in welche das Wahre zum Gu und zum Schönen, die Erkenntnis zu Gefühl und Wille gesetzt weist daraufhin, daß die Anamnesis nur gleichsam die *Erkenntn*

---

13) *φρόνησις* scheint bei Plato immer den seelischen *Zustan* der zur reinen Erkenntnis gehört, zu bezeichnen, s. die Stelle w. u.

ite eines Vorgangs betrifft, der die ganze Seele, den ganzen nschen angeht. Sie ist freilich um so bedeutungsvoller, als erst Erkenntnis die κάθαρσις sowohl des Gefühls als der Tat vollngen kann (eben durch Vermittlung der φρόνησις vgl. Phäd. B—C), so geht sie denn vom höchsten Seelenteile, dem ἡνίοχος ch dem Bilde des Phädrus) aus und bringt jene Erschütterung r edleren und niedrigeren Seelentriebe hervor, welche zu einem scheidungsvollen Kampfe führen muß (Phädrus 254). Ihre Verklichung findet sie aber erst in jener Umwendung der g a n z e n le, welche in dem herrlichen Höhlengleichnis geschildert wird. ie das Auge nicht anders imstande war, aus dem Dunkeln nach n Hellen sich zu wenden als zusammen mit dem g a n z e n Körper, muß man sich mit der g a n z e n Seele aus dem Werdenden umnden, bis die Seele imstande werde, zu dem Seienden und zu dem llsten des Seienden sich im Schauen zu erheben; dieses aber ist, wir sagen, das Gute" (Staat VII 518 C).

Das Wissen der ganzen Seele hat Plato freilich nur im Mythos gedeutet, der die Spuren mystisch-religiöser Überlieferungen an h trägt, auf welche Plato selbst die Lehre von der ἀνάμνησις vohl im Menon als im Phädon zurückführt. Sie bedeutet für ihn r zugleich den Ausgangspunkt für jene Umwandlung der Seele und llendung des Lebens, welche die reine Erkenntnis dem ,,Philohen" ermöglicht. ,,Darum ist einzig die διάνοια des Philosophen rechter Weise im Aufflug begriffen, denn jenen Dingen ist sie nach glichkeit immer zugewendet, denen gegenüber sie als göttlich bezeichnen ist. Wenn nun ein Mann solche Erinnerungsspuren ομνήματα) in richtiger Weise pflegt, wird er allein, mit vollmmenen Weihungen immer geweiht, wahrhaft vollkommen..." hädrus 249 C.)

XII.

Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Literatur über die Sokratische, Plato-nische und Aristotelische Philosophie 1905—190

Von

H. Gomperz.

Ziemlich weit fortgeschritten in der Ausarbeitung meines Jahresberich erfahre ich, daß die Redaktion sich entschlossen hat, zu den Neuerscheinung auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte fortan durch Einzelbesprechung Stellung zu nehmen. Unter diesen Umständen wäre es ein zweckloser Kra aufwand, gerade noch für die Jahre 1905—1908 einen Bericht herzustell der wie die früheren (Bd. XV, S. 516 ff., Bd. XVI, S. 119 ff., 261 ff., Bd. XI S. 227 ff., S. 411 ff., S. 517 ff.) den Anspruch auf Vollständigkeit erheben könn Ich beschränke mich demnach darauf, hier über solche Arbeiten zu bericht die mir schon bisher bekannt geworden sind und die mir entweder besond wichtig scheinen oder doch mir zu sachlichen Bemerkungen von irgendwelc Erheblichkeit Anlaß geben. Dieser Bericht verzichtet also nicht nur von vo herein auf Vollständigkeit, sondern es darf auch die Auswahl der besproche Arbeiten nicht als ein objektives Urteil über ihren Wert oder ihre Bede samkeit betrachtet werden. Ich referiere über einige wichtigere Erscheinung der Jahre 1905—1908, ohne damit über diejenigen in dem gleichen Zeitra erschienenen Arbeiten, über die ich nicht referiere, irgendein, sei es auch stillschweigendes Werturteil aussprechen zu wollen. An die Spitze stelle die Anzeige eines Werkes, das allerdings schon 1903 erschienen war, das a der Redaktion erst nachträglich zur Besprechung zugegangen ist.

Dr. A. Döring, Gymnasialdirektor a. D. und Universitätsprofess Geschichte der griechischen Philosophie. Gemeinverständlich nach Quellen. In zwei Bänden. Leipzig, O. R. Reisland[1]), 1903. XII u. 6 VI u. 585 S.

Die auf dem Titelblatt ausgesprochene Absicht, die Geschichte griechischen Philosophie gemeinverständlich nach d Quellen darzustellen, hat der Verfasser mit hervorragendem Erfolge v wirklicht. Auf jeder Seite gibt sich die selbständige Durcharbeitung

[1]) Wie mir der Verfasser mitteilt, wurde der Verlag seither H. Hugendubel in München übernommen.

rials kund, und die Resultate dieser Arbeit finden eine klare und ge-e Einkleidung. In einem angenehmen Erzählungston fließt die Dar-ung fort, auch die quellenkritischen Erörterungen sind zwanglos in diese hlung hineingearbeitet, in knappen Schlagworten finden sich eingeklammert Belege, nirgends unterbrechen Anmerkungen die Lektüre. Von allen tellungen der Gesamtgeschichte der griechischen Philosophie, die selbst-igen wissenschaftlichen Wert für sich in Anspruch nehmen können, es gewiß die am leichtesten lesbare und sollte deshalb auch auf den weite-Leserkreis rechnen können. Für die hoffentlich bald nötig werdenden eren Auflagen möchte man dem Verfasser eine etwas größere Sorgfalt listischer Beziehung empfehlen (ein Satz wie der in Bd. II, S. 380: ,,Freilich n diese Ansätze auch wieder aufs deutlichste, daß ein Cicero den hohen schen Anhauch Platos nicht entfernt zu erreichen imstande war" ist ganz vereinzelt), und auch die ziemlich zahlreichen Druckfehler sollten gischer ausgejätet werden.

Der Verfasser scheint ziemliches Gewicht auf gewisse allgemeine Ge-spunkte zu legen, von denen er sich bei seiner Darstellung leiten ließ. n wird man, ohne den Wert seines Werkes zu verkennen, anderer An-sein können. So meint er, Philosophie im eigentlichen Sinne sei nur Wissenschaft vom Werte der Lebensgüter. Ein Denken mit vorwiegend retischem Interesse wie das der meisten Vorsokratiker gehöre eigentlich t in die Geschichte der Philosophie, sondern in diejenige der Naturwissen-ft. Nun hat D. für die Mehrheit der griechischen Denker gewiß recht it, daß ihr ,,treibendes Grundinteresse", ihr ,,charakteristischer Einheits-kt" ,,das Glückseligkeitsproblem" ist. Aber das griechische Denken , soweit es diesem Grundinteresse folgt, Philosophie zu nennen, darin n ich nur eine ziemlich willkürliche und darum wenig empfehlenswerte eichung von einem seit unvordenklichen Zeiten eingebürgerten Sprach-auche sehen und schwer verstehen, wie man derartigen, doch rein termino-chen Fragen sachliche Bedeutung zuschreiben kann. Ebenso scheint mir uf formale Gesichtspunkte ein ungebührliches Gewicht zu legen, wenn eine, gewiß ganz brauchbare Periodeneinteilung wie etwas sachlich Ge-nes behandelt. Ein Satz wie der (I, S. 657), wenn Plato der Verfasser Philebos sei, so sei er damit geradezu in die dritte Periode noch selbst bergetreten, macht doch einen etwas seltsamen Eindruck.

Wenn man den philosophischen Standpunkt des Verfassers durch ein agwort bezeichnen will, so muß man ihn einen empiristisch-eudämo-schen nennen. Daß dieser häufig und kräftig zutage tritt, ist natürlich kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden. Er hat ihn auch nicht n gehindert, sich in das Gedankenleben hervorragender Vertreter anderer dpunkte intensiv und nicht ohne Liebe zu vertiefen, wie das nament-bei der Darstellung von Platon und Plotin hervortritt. Trotzdem wäre rlich ein offeneres Auge für die berechtigten Seiten des Apriorismus der digung der nicht empiristischen Systeme zugute gekommen, und wenn lie metaphysischen Partien des Platonischen Sophistes einfach als eine

„weitschichtige und teilweise unverständliche Erörterung“ bezeichne S. 625), von „Parmenides“ und „Politikos“ aber geradezu sagt (I, S. sie seien „von einer solchen Unlebendigkeit und Schwerverständlichkei Gedankenführung“ und lieferten „so wenig einen eigentümlichen Be zum Wesentlichen des Platonischen Denkens“, daß sie „hier übergangen wer können, so beweist dies doch wohl, daß die Einseitigkeit seines St punktes gelegentlich zu einer Schranke wird, an der sich sein Bestreben geschichtlichem Verständnis vorzeitig bricht.

Die Bedeutung des Werkes scheint mir im ganzen mehr in der stellung der Einzelheiten zu liegen. Der Verfasser versteht es gut, sich den Standpunkt der verschiedenen Denker zu versetzen (sofern derselbe nicht allzu wenig kongenial ist), und interessiert sich lebhaft dafür, wie irgend eine Frage für diesen Standpunkt darstellen muß, — es ist da ihn eine persönliche Angelegenheit. Da er die Dinge immer selbst durchdenkt, so gibt es gerade im einzelnen viel neue Auffassungen, die i wertvoll, wenn auch nicht immer annehmbar sind. D.s Vorliebe für s Herausarbeitung von „Standpunkten“ führt zu einer eigentümlichen sequenz. Häufiger als andere Geschichtsschreiber der alten Philos findet er, daß mehrere einem Denker oder einer Schule von der Über rung zugeschriebene Ansichten mit einander unverträglich seien. Er n dann fast immer eine Änderung des Standpunktes, also eine Entwicklung Es ist das vielleicht der für sein Werk am meisten charakteristische Fast für jeden Philosophen sucht er einen „Bildungsgang“ zu rekonstrui für viele nimmt er bedeutende Verschiebungen des Lehrinhalts an. der Beschaffenheit unserer Quellen liegt es in der Natur der Sache, daß Annahmen selten zu beweisen, manchmal wahrscheinlich zu machen gar nicht zu kontrollieren sind.

Ich gehe nun auf einiges Einzelne etwas genauer ein; natürlich damit die Lektüre des Werkes, das ja sehr viele Einzelvermutungen en überflüssig machen zu wollen.

In der Entwicklung des Xenophanes glaubt D. eine frühere, skept und eine spätere, dogmatische Phase unterscheiden zu können. Über hat er mich davon gerade nicht. In der dogmatischen Phase soll sein theismus stark materialistisch gefärbt gewesen sein. Er verstand unter Einen Gott die Erde, deren Kugelgestalt er zuerst gelehrt habe. Zur völliger Vermischung von Erde und Wasser war „der kugelförmige Go ein empfindender und denkender Lehmklumpen“ (S. 81). Derartige heiten darf man doch ohne ausdrückliches Zeugnis, auf Grund b Schlußfolgerungen, einem Denker schwerlich beilegen.

S. 107 ff. wird ein sehr interessanter Versuch gemacht, in der Ent lung des Pythagoreismus mehrere Perioden zu unterscheiden. Vorausge wird dabei die vom Verfasser nachdrücklich behauptete Unechtheit, w scheint aller, im Altertum dem Philolaos zugeschriebenen Schriften. der dem Parmenides beigelegten Identifizierung von Morgen- und Al stern schließt D., daß die Unterscheidung der Planeten von den Fixst

ıls noch nicht vollzogen war, und dies gibt die Grundlage für die Aus-
derhaltung einer älteren und jüngeren Gestalt des pythagoreischen Welt-
ı. Zwischen der älteren und der Lehre des Parmenides werden pole-
ıe Bezüge angenommen, und namentlich die „Scheinlehre" des Parme-
wird in sehr interessanter Weise besprochen. D.s Annahme, daß die
en der Zenonischen Beweise sich gegen die Pythagoreer gerichtet hätten,
ıt mir nicht hinreichend begründet.

Wenn D. im Leben des Empedokles zwei ganz verschiedenartige Epochen
scheidet, deren erster, materialistischer, das naturphilosophische Lehr-
ht, deren zweiter, orphischer, die „Reinigungen" angehören sollen, so
e ich, daß er entschieden die Widersprüche unterschätzt, die in einem
auch zu einer und derselben Zeit nebeneinander bestehen können.
lert Erfahrungen beweisen, daß gewagte naturwissenschaftliche Hypo-
n und überlieferte Religionsvorstellungen sich psychologisch mitein-
vertragen können, auch wo sie logisch gegeneinander zu streiten scheinen.

In der Darstellung des Sokrates bewegt sich der Verfasser naturgemäß
n Bahnen, die seine Monographie über „Die Lehre des Sokrates als so-
Reformsystem" vorgezeichnet hatte. Die quellenkritische Grund-
ıssetzung, die Xenophontischen Memorabilien seien eine Geschichts-
nde, die fast uneingeschränktes Zutrauen verdiene, ist in meinen Augen
Grundfehler seiner Auffassung, ein wahres *πρῶτον ψεῦδος* (vgl.
Zeitschrift, Bd. XIX, S. 239). Doch beeinflußt sie D.s Sokratesbild
in solchem Maße, daß man über dasselbe nicht trotzdem diskutieren
te. Er stellt sich vor, das Ziel der Sokratischen Wirksamkeit sei eine
sreform gewesen. Unter Ausschaltung der Beamtenerlosung habe er
demokratische Verfassungsform aufrecht halten wollen, ihr jedoch da-
h einen anderen I n h a l t zu geben gestrebt, daß er den zur Staatsleitung
ıigten Männern schon in der Jugend die erforderliche Sachkunde und ins-
ndere die nötige sittliche Erkenntnis einzuimpfen versuchte. Sein Ideal
gewesen, einen Kreis von ihm persönlich beeinflußter, in der Staats-
Tugendlehre ausgebildeter Jünglinge die maßgebenden Stellungen in
Athenischen Demokratie einnehmen zu sehen. Nun leugne ich keines-
, daß damit e i n e meist etwas vernachlässigte Seite der Sokratischen
samkeit recht zutreffend bezeichnet wird. Doch muß ich dem sofort
weitgehende Einschränkungen hinzufügen. M. E. ist unsere Haupt-
nntnisquelle für Sokrates der Rückschluß von den übereinstimmenden
lenzen der Jünger auf die Grundtendenz des Meisters. Da nun b e i
e n Jüngern die rationale Gestaltung des Individuallebens ein selbst-
iges Ziel ist, so haben wir nicht das Recht, zu bezweifeln, daß auch für
Meister die wissenschaftlich begründete Versittlichung des Lebens der
elnen nicht bloß Mittel, sondern auch Zweck gewesen ist. Was aber
Gedanken über die wünschenswerte Gestaltung des öffentlichen Lebens
ifft, so war ihm gewiß die Herrschaft der Sachkundigen, die er natürlich
ster Linie auch als sittlich Wissende dachte, die Hauptsache. In diesem
ıe hätte er sicherlich auch schon die von D. als sein Ideal hingestellte

„Reform“ als großen Fortschritt begrüßt. Daß ihm aber eine „philosophia Demokratie“, bei der die Auswahl der Sachkundigen doch wenigstens form stets das Geschäft der „Menge“ bleiben mußte, als voll befriedigendes F ziel gegolten hätte, ist schon aus dem eben angedeuteten inneren Gru äußerst unwahrscheinlich. Man kann kaum zweifeln, daß ihm eine phi sophische Aristokratie, bei der jene Abhängigkeit vom großen Haufen w gefallen wäre, als noch weit erstrebenswerter gegolten hätte. Der Umst aber, daß sowohl bei Antisthenes als auch bei Platon sich eine unverke bare, aus den Zeitverhältnissen aber gar nicht abzuleitende Vorliebe für philosophische Monarchie zeigt, zwingt uns, weiter zu gehen und zu vermu es habe ihm, wenigstens als theoretisches Ideal, geradezu die Alleinherrsc eines in politischer und sittlicher Hinsicht Wissenden, der aufgeklärte D potismus eines Philosophen, vorgeschwebt. Und es muß stets die Mögli keit, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit, im Auge behalten werden, es h diese Hinneigung des Sokrates zur philosophischen Tyrannis einen wes lichen Anstoß zu seiner Anklage und Verurteilung gegeben.

Die Darstellung Platons bei D. ist, wie schon erwähnt, liebevoller, man angesichts seines geringen Verständnisses für metaphysische Proble fürchten könnte. Nur bei der Beurteilung von Platons romantischer Pä rastie, deren sinnliche Grundlage er übrigens mit richtigem Blick einschä macht sich eine gewisse Engherzigkeit bemerklich. Die Darstellung kra hier hauptsächlich an der ziemlich willkürlichen, und in der Willkür ungl lichen chronologischen Anordnung der Schriften. Über das einzig ob tive, die Willkür ausschaltende Anordnungsprinzip, das sprachstatisti geht D. (I. S. 539) mit einigen recht oberflächlichen Bemerkungen hinw die das wesentliche, die Übereinstimmung der verschiedenen geschichtlichen Untersuchungen in denselben Hauptergebnissen, außer acht lassen. „So bleibt also die auch an sich des Gegenstandes a würdige Lösung der Frage aus dem Inhalt der Schriften selbst zugleich einzig mögliche.“ Aber auch von dieser inhaltlich-sachlichen Datieru methode gibt der Verfasser kein glückliches Spezimen. Denn statt, man doch nach seinen Voraussetzungen erwarten sollte, sich von dem streben leiten zu lassen, Platons philosophische Entwicklung möglichst ge linig zu konstruieren, folgt er allerlei trügerischen Einzelerwägungen gelangt so zu einer Anordnung, die dem Philosophen ein fast ganz planl Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Denkrichtungen zutr Seine Anordnung der Platonischen Schriften ist die folgende: Protago Hippias Minor, Laches, Charmides, Lysis, Menon, Euthyphron, Apolo Kriton, Gorgias, Theaitetos, Republik (1. Fassung), Timaios, Kritias, Re blik (2. Fassung), Phaidros, Euthydemos, Sophistes, Politikos, Parmeni Symposion, Phaidon, Republik (3. Fassung), Gesetze. Der Philebos unecht sein (!). Ich bin gewiß der letzte, der eine Entwicklung Platons Denken leugnen möchte. Aber ein so planloses Hin und Her, es, nur dem Schaukeln eines sturmgepeitschten Schiffes vergleichbar, du D.s Anordnung diesem Denker geliehen wird, dürfte man doch nur auf Gr

ichersten Zeugnisse für möglich halten. In Gorgias vertritt der Philo- das Ideal der Seelengesundheit und wertet sie unvergleichlich höher lle irdischen Güter. In dem später geschriebenen „Urstaat“ soll diese ht „ganz in den Hintergrund getreten“ sein (I., S. 584), und es soll die kseligkeit „im ganz landläufigen Sinne der behaglichen Befriedigung Lebensbedürfnisse“ verstanden werden (I., S. 580). In der 2. Fassung taates ist sie dann auf einmal wieder da. Im Timaios kennt er die Ideen- in der unmittelbar vorher und nachher geschriebenen 1. und 2. Fassung epublik fehlt sie, im Phaidros kommt sie vor, im Sophistes wird sie um- eitet, im Symposion soll sie nicht zum Ausdruck kommen, im Phaidon n der 3. Fassung des Staates wird sie wieder vorgetragen, in den Ge- ist sie wieder aufgegeben! Glücklicherweise waltet in solcher Ver- ng nicht die Notwendigkeit einer psychologischen Entwicklung, son- der irregegangene Scharfsinn einer gelehrten Konstruktion.

Die Behauptung, daß Eudoxos von Knidos der erste gewesen sei, der wissenschaftlicher Begründung eine Bestimmung des höchsten Gutes ten“ habe, scheint mir nicht begründet. In den wenigen Nachrichten, ir über ihn besitzen, sehe ich kein Anzeichen dafür, daß sein Hedonis- „wissenschaftlicher“ gewesen wäre als der der Kyrenaiker. Die Zu- ng des Platonischen Philebos an ein Mitglied der alten Akademie scheint D. nur durch willkürliche und nichtssagende Argumente zu begründen.

Die Philosophie des Aristoteles wird sehr ausführlich und im ganzen erständnis und Sympathie dargestellt. Nur die Logik wird hart und, ch glaube, ungerecht beurteilt (II, S. 41). Wenn D. die „Natur“ im otelischen Sinne als die die Welt unter dem Mond beherrschende stoff- Wesenheit auffaßt und sie mit der Gottheit und den Sphärengeistern rallele setzt, so geht das wohl ein wenig über die vom Stagiriten ge- ten Gedanken hinaus. Es fragt sich doch, ob sie ihm mehr ist als die ne aller einzelnen in der irdischen Welt wirksamen „Formen“. Im n gewinnt man den Eindruck, daß der Verfasser in der Philosophie des oteles und besonders in seiner Ethik den Höhepunkt des griechischen ens erblickt.

Bei dem Gewicht, das D. auf die wissenschaftlich begründete Lebens- lehre legt, ist man überrascht, die Stoa verhältnismäßig kurz behandelt nen. Bei der Darstellung ihrer Ethik scheint er mir in denselben Fehler erfallen, wie die meisten bisherigen Darstellungen. Er faßt nämlich ehre vom Werte der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* und die auf ihr be- nde Tugend- und Pflichtenlehre als eine „Anpassung an den Standpunkt ebens“ auf. Ich glaube in meiner „Lebensauffassung der griechischen sophen“ gezeigt zu haben, daß sie ein integrierender Bestandteil der fisch stoischen Ethik ist, da die „Tugend“ gar keinen Inhalt hätte, sie nicht in die konsequente Aneignung resp. Ablehnung der, an sich aller- ethisch indifferenten, *προηγμένα* resp. *ἀποπροηγμένα* gesetzt würde. gemäß halte ich die Formel des Diogenes von Seleukeia und des Anti- von Tarsos, das höchste Gut bestehe in der „Vernünftigkeit in der

Auswahl des Naturgemäßen und der Vermeidung (des Gegenteils)" für n zutreffendsten Ausdruck des Grundgedankens der altstoischen Ethik, w rend D. in ihr „einen vollständigen Abfall vom stoischen Prinzip" erbl (II, S. 253, vgl. S. 287).

Epikur wird im ganzen gerecht eingeschätzt, aber psychologisch v nicht ganz zulänglich gewürdigt. Auch kann ich des Verfassers Entrüst über die Epikureische „declinatio atomorum" nicht teilen („eine hö lächerliche Hilfshypothese", II, S. 178). Vgl. mein „Problem der Will freiheit", S. 155 ff.

Sehr ausführlich behandelt D. die Zeit der Epigonen und Eklekt und geht auf die in dieser Epoche zwischen den einzelnen Schulen s findenden oder zu vermutenden Wechselbeziehungen mit besonderer liebe ein. Vielleicht geht er manchmal in der Annahme solcher Beziehun sogar ein bißchen zu weit. Die Bedeutung des Karneades für die Entw lung des griechischen Denkens, namentlich seine Polemik gegen andere D richtungen und die Einwirkung dieser Polemik auf die Fortbildung selben, werden — im ganzen gewiß mit Recht — stärker als in den r herigen Darstellungen betont. Recht charakteristisch für den Verf ist es, daß ihm Panaitios offenbar sympathischer ist als die alten Stoike die Würdigung II, S. 303). Ohne für das dichterische Moment in Pl oder Plotin unempfänglich zu sein, zeichnet er sich doch durch eine r auffällige Schwunglosigkeit aus. Dagegen stimme ich seiner Charakter von Ciceros philosophischer Minderwertigkeit aus voller Überzeugung (II, S. 368 f.).

Auf ansprechende Weise begründet D. die Vermutung, daß Ai demos ein Schüler des Antiochas von Askalon gewesen sei, der sich, als tiochos zum Dogmatismus überging, von diesem getrennt habe (II, S. Mit dankenswerter Ausführlichkeit wird auch das System — wenn ma so nennen kann — des Sextus Empiricus dargestellt. Hübsch ist Charakteristik des Seneca, den er mit einem glücklichen Ausdruck stoischen „Hofprediger" nennt (II, S. 437), und seine Kontrastierung Epiktet.

Daß Plotin bei D. eine billigere Würdigung findet als man nach se Standpunkt erwarten würde, habe ich schon angedeutet. Nur eines ist unbegreiflich geblieben. Der Begründer des Neuplatonismus wird vo deswegen getadelt (II, S. 550), weil er die Ekstase nicht als völlige Bew losigkeit beschreibt, obwohl dies, nach der Ansicht des Verfassers, in Konsequenz seiner metaphysischen Theorie läge. „Bei wirklichem Gleichwe mit dem Urgrunde muß Bewußtlosigkeit und absolute Ausleerung seelischen Lebens eintreten." Wenn daher Plotin dieses Gleichwerden einen Wonnezustand schildert, so „liegt darin keine strenge Folgerichtigk D. vergißt ganz, daß doch Plotin die Ekstase nicht nach den Erfordern seiner metaphysischen Theorie schildern konnte, sondern sie so beschr mußte, wie er sie erlebt hatte. Man kann ihn tadeln, weil er eine meta sische Theorie vorträgt, aus der sich die mystische Erfahrung nicht

nen konsequent ableiten läßt, aber dafür, daß er diese Erfahrung so ilert, wie er sie erlebt hat, und nicht so, wie sie nach seinen metaphy- nVoraussetzungen erlebt werden „muß“, verdient er gewiß alles andere als Tadel.

Über die späteren Neuplatoniker gießt der Verfasser die volle Schale s Ingrimms aus und redet z. B. von des Proklos „staunenswertem, aber iteten, übel angebrachten, an ein Nichts verschwendeten Scharfsinn“. t also D. jedenfalls nicht gelungen, sich in Proklos hineinzuversetzen die ihn präokkupierenden Probleme mit seinen Augen anzusehen. Ich nicht, ob es mir gelingen würde. Aber gelänge es mir nicht, so würde darin eine Schranke m e i n e s historischen Verständnisses erblicken es gewiß nicht dem Proklos zum Vorwurf machen, daß es mir nicht ge- n wäre, ihn zu verstehen.

Es geht aus dem Gesagten hervor, daß D.s Auffassungen nicht ohne k angenommen werden können. Um so nachdrücklicher sei zum Schluß einmal betont, daß sein Werk als Ganzes große Vorzüge besitzt und eine enswerte Bereicherung der Literatur darstellt, die auch der Fachmann elen Fällen mit Nutzen zu Rate ziehen wird.

R o b e r t P ö h l m a n n, Sokratische Studien. Sitzungsberichte der sophisch-philologischen und der historischen Klasse der K. B. Akademie Wissenschaften zu München. 1906. Heft I. S. 49—142.

Bd. XV, S. 583 dieser Zeitschrift hatte sich darüber zu berichten, er Verfasser einige aus dem Zusammenhange gerissene Sätze aus meines s „Griechischen Denkern“ zum Anlaß nahm, um in einem ganzen Buche ates und sein Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit) darzu- , daß durch die Verurteilung des Sokrates „die Lehrfreiheit“ verletzt en sei. Ähnlich knüpft P. in dieser neuen Veröffentlichung polemisch nige Sätze in Ed. Meyers Geschichte des Altertums, Band IV, an, um mit er begreiflicher und schwer erträglicher Breite darzutun, es sei das Ver- n des Sokrates zur griechischen Volksreligion ein „kritisches“, aufge- es, „modernes“ gewesen. Die pars maior oder doch die pars sanior der her wird P. heute darin zustimmen, daß die Verbindung, in die Platon r Apologie das Wirken des Sokrates mit einem Delphischen Orakel- he bringt, für die Frömmigkeit des Sokrates wenig beweist, und daß die Darstellung seiner Frömmigkeit bei Xenophon kein glaubwürdiges risches Zeugnis ist. Der Leser harrt nun gespannt der positiven Ant- , die der Verfasser auf die Frage geben wird, was denn tatsächlich Stellung des geschichtlichen Sokrates zum Götterglauben gewesen sei? er dann endlich auf S. 116: „Wie freilich Sokrates im Innersten seines ens über diese Frage gedacht hat, wissen wir nicht“, so wird er begreif- rweise einigermaßen enttäuscht sein. Ich halte die Entscheidung ja für sehr richtig, aber sie hätte sich doch wohl etwas knapper begründen n. Und was nützt aller Nachdruck, den P. auf das „kritische“ Verhalten Sokrates in religiöser Beziehung legt, wenn wir gar nicht erfahren, zu

welchem Standpunkt ihn seine Kritik geführt hat? Denn daß er nicht alle Mythen der Überlieferung blind nachgesprochen haben wird, ist doch zu selbstverständlich, um eines so ausführlichen Beweises zu bedürfen. Ich glaube aber auch, daß wir, ohne über die Religiosität des Sokrates sehr viel bestimmtes zu wissen, uns von einigen ihrer Züge doch vermutungsweise ein Bild machen können, und daß dieses Bild seine Stellung zur Religion zwar gewiß nicht als eine „unkritische "zeigt, aber doch als eine solche, die sich von jener „Aufklärung" in modernem Sinne, an die P. bei seinem „Kritizismus" vorzugsweise zu denken scheint, recht wesentlich unterscheidet. Ich glaube, eine solche hypothetische Rekonstruktion der Sokratischen Religiosität dürfte etwa zu folgender Anschauung führen.

Die „Kritik" des Sokrates wird auf dem religiösen wie auf anderen Gebieten vor allem darin bestanden haben, daß er sich seines Nichtwissens bewußt war und — es zu überwinden strebte. Dieses bewußte Nichtwissen wird sich nun aber — auf religiösem ganz wie auf ethischem Gebiete — weniger auf den Inhalt der Überlieferung als auf dessen richtige Bestimmung bezogen haben. So wie Sokrates niemals gefragt hat: gibt es wirklich eine Tapferkeit, eine Gerechtigkeit, eine Tugend, werden diese Tugenden mit Recht geschätzt und geübt? ,sondern allezeit nur: was ist unter Tapferkeit, Gerechtigkeit, Tugend in Wahrheit zu verstehen, aus welchem Grunde sind sie zu schätzen und zu üben?, so wird er auch schwerlich gefragt haben: gibt es wirklich Götter, nehmen sie wirklich Einfluß auf das menschliche Leben, haben sich die mythischen Begebenheiten wirklich zugetragen, soll man die Götter wirklich verehren, zu ihnen beten und ihnen in der herkömmlichen Weise Opfer darbringen?, sondern seine Fragen dürften etwa gelautet haben: wie haben wir uns die Götter zu denken, in welcher Weise mögen sie auf das menschliche Leben Einfluß nehmen, was mag der tiefere Sinn der Mythen sein, was sollen wir an ihnen verehren, worum sollen wir sie bitten, was mag die eigentliche Bedeutung der herkömmlichen Opfer sein? Und sowie er jene ethischen Fragen nicht durch dogmatische Machtsprüche beantwortete, sondern von Mann zu Mann nach einer ihn befriedigenden Antwort herumfragte, höchstens durch die Art seiner Fragestellung die Richtung andeutend, in der er eine Lösung der Probleme suchte, — so wird er auch in religiöser Hinsicht kein feststehendes Lehrgebäude besessen haben, sondern von denen, „die sich für wissend hielten inbezug auf derartiges" Auskunft erbeten, und höchstens durch die Formulierung seiner Fragen die Bahnen verraten haben, in denen sich sein eigenes Denken bewegte. Dabei ist es aber von vorneherein klar, daß das Denken des Sokrates sich nicht mit der gleichen Intensität und Energie den religiösen wie den ethischen Problemen zugewandt haben kann, — sonst wäre er ja in demselben Sinne ein Reformator der Religion wie ein Reformator der Ethik geworden. Diese Verschiedenheit in der Energie der geistigen Betätigung auf beiden Gebieten hatte gewiß ihre tiefen psychologischen Wurzeln, dürfte sich aber dem Bewußtsein des Denkers selbst dargestellt haben als ein Unterschied in der Zugänglichkeit gesicherter Erkenntnisse in beiden

Sphären: die Unwissenheit inbezug auf das Göttliche wird ihm schwerer überwindlich und deshalb leichter erträglich erschienen sein als die Unwissenheit inbezug auf das Gute. Blieb aber bei ihm die Voraussetzung unerschüttert, daß den Grundbegriffen der Volksreligion, recht verstanden, innere Berechtigung zukomme, während ihm zugleich die Erreichung solch eines rechten Verständnisses als in hohem Maße problematisch galt und somit auch seinen Denkeifer nicht vorzugsweise auf sich lenkte, so erklärt sich hieraus zwanglos der unleugbare konservative Zug seines religiösen Verhaltens, dessen Hervorhebung P. Ed. Meyer zum Vorwurfe macht, ohne daß doch darin eine prinzipiell „unkritische“ Stellung zu der religiösen Überlieferung läge. Was aber die Richtungen betrifft, in denen Sokrates die Lösung der religiösen Probleme gesucht haben mag, so wird man vielleicht etwa folgendes sagen dürfen. Seinem Intellektualismus entsprechend, wird ihm die Gottheit vor allem als ein Wesen mit übermenschlichem Wissen, demnach als übermenschliche Weisheit erschienen sein. Es ist daher anzunehmen, daß er sie persönlich = bewußt gedacht hat. Und wegen des engen Zusammenhanges, in dem für ihn Weisheit und Tugend standen, wird er ihre Wirksamkeit wohl auch als eine zweckmäßige und deshalb gute zu erfassen gesucht haben. Die Frage, ob es derartiger weiser und zweckvoll wirkender Wesen nur eins oder mehrere gebe, wird er schwerlich dogmatisch beantwortet haben. Es mußte von seinem Gesichtspunkte aus auch ziemlich gleichgültig sein, in wieviel Exemplaren dieses Göttliche verwirklicht sein mochte, da ja zwischen vollkommenen Intelligenzen ein Streit von vorneherein ausgeschlossen war, und es mag in dieser Hinsicht wohl ein ähnliches Schwanken bei ihm stattgefunden haben wie inbezug auf die Frage, ob eine philosophische Aristokratie oder eine philosophische Monarchie die wünschenswertere Staatsform sei. Daß Stadt und Welt von Wissenden gelenkt würden, mochte ihm wesentlich, von wievielen Wissenden sie beherscht würden, nebensächlich erscheinen. Daß er die Göttlichkeit der Gestirne keineswegs in Zweifel zog, scheint mir durch die von der Sonne handelnde Stelle der Apologie sichergestellt. Es ist ferner überaus wahrscheinlich, daß er den Beweis für die Vollkommenheit der göttlichen Intelligenz in der zweckmäßigen Einrichtung des Kosmos erblickte, — ganz so wie er durchweg aus der Trefflichkeit des Werkes auf die „Weisheit“ des Werkmeisters schloß. Vielleicht ist es kein Zufall, daß Platon im Timaios für Gott dasselbe Wort „Demiurg“ gebraucht, dessen sich Sokrates für die von ihm ihrer Sachkenntnis wegen so geschätzten Handwerker und Fachmänner zu bedienen pflegte. Gott als der ideale Handwerker oder Fachmann ist eine Paradoxie, die gerade Sokrates sehr wohl zuzutrauen ist. Daher kann ich es nicht unwahrscheinlich finden, daß der von Xenophon mitgeteilte teleologische Gottesbeweis in den Grundzügen wirklich auf ihn zurückgeht. Wieweit auch im einzelnen, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Gerne möchte man glauben, Sokrates habe dabei das Hauptgewicht auf die technische Vollkommenheit der Welt, auf die innere Zusammenstimmung ihrer Teile, gelegt, Xenophon aber, oder seine kynische Quelle, habe den Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit *für den Menschen*

aus eigenem hinzugefügt. Jedenfalls dürfte ihm der Gedanke einer immanenten, also unbewußten Zweckmäßigkeit im pantheistischen Sinne recht ferne gelegen haben. Wie er sich das Eingreifen der Gottheit ins menschliche Leben gedacht haben mag, ist uns näher zu wissen nicht vergönnt. Daß er die von P. ganz gut, wenn auch nicht neuartig gekennzeichneten triebhaften Regungen, die er das dämonische Zeichen zu nennen pflegte, auf die Gottheit zurückführte, scheint mir außer Zweifel zu stehen, und P.s Versuch, das Daimonion zu einer „Schicksalsmacht" abzuschwächen, halte ich für aussichtslos. Allein ob er solche Zeichen für ad hoc erfolgende Eingriffe der Gottheit in den Weltlauf oder mehr für notwendige Äußerungen einer einfürallemal festgelegten Gesetzlichkeit hielt, wissen wir nicht. Wenn er an Mantik überhaupt geglaubt hat, wird er sie sich wohl eher im letzteren Sinne zurechtgelegt haben. Die Gottesverehrung im allgemeinen wird er als den natürlichen Ausdruck des zwischen Gott und Mensch bestehenden Weisheitsunterschiedes aufgefaßt haben. Recht wahrscheinlich ist es, daß ihm das Gebet um bestimmte einzelne Güter als vermessener Eingriff in die göttliche Weisheit erschienen sein mag, und daß es ihm als vernünftiger galt, nur um Einsicht oder Tüchtigkeit im allgemeinen zu bitten. Und wie er sich den Sinn von Mythen und Opfern zurechtgelegt haben mag, darüber wissen wir fast nichts. Soweit er über diese Dinge überhaupt nachgedacht hat, wird er sich zu ihnen wohl ähnlich verhalten haben, wie zu den Worten der Dichter: er mag versucht haben, durch Umdeutung und allegorische Auslegung eine in seinem Sinne vernünftige Bedeutung in sie hineinzulegen. Kurz also, in der Richtung eines intellektualistisch-moralistischen Theismus, mit Hinneigung zu einem, wenn auch nicht absoluten Monotheismus, dürfte sich das „kritische" Denken des Sokrates über die religiösen Probleme wohl bewegt haben. Nichts aber berechtigt uns, daran zu zweifeln, daß diesem Denken ein ungebrochenes religiöses Fühlen zugrunde lag, und daß das stolze Selbstbewußtsein seiner frei auf sich selbst gestellten Persönlichkeit eingebettet war in ein ruhiges Vertrauen zu einer Welt und Leben weise zum Guten lenkenden höheren Macht, etwa nach der Formel: „Wenn ich das meine tue, wird die Gottheit für das andere sorgen". Ich halte es für den Grundfehler der P.schen Fragestellung, verkannt zu haben, daß der Entschluß des Menschen, sein Leben in die eigene Hand zu nehmen, nicht behindert, sondern ergänzt wird, durch die Zuversicht, er brauche sich wegen dessen, was nicht in seiner Hand liegt, keine Sorgen zu machen, da das Feld menschlicher Verantwortlichkeit eingerahmt werde von einer weiteren Sphäre mehr als menschlicher Ordnung und Zweckbestimmtheit. Wenn es, wie der Verfasser anzunehmen scheint, für das „moderne" Lebensgefühl charakteristisch ist, daß das Individuum sich nicht nur als auf sich selbst gestellt, sondern auch als einsam in der Welt stehend empfindet, dann war in dieser Beziehung Sokrates gewiß k e i n „Moderner"!

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

M. Wundt, Griechische Weltanschauung. Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 329. Teubner 1910.

In höchst geistreicher und eigenartiger Weise versucht dies Büchlein die Weltanschauung der Griechen in ihrer Entwicklung von den Uranfängen bis zum Übergang ins Christentum zu konstruieren. Aber mit letzterem Worte ist auch schon ein gewisser Mangel angedeutet, der, wie jeder Konstruktion des Mannigfachen und Lebendigen, so auch dieser anhaftet. In drei Stufen vollzieht sich nach dem Verf. diese Entwicklung. Ursprünglich ist das Fühlen und Denken des Griechen ganz von dem Göttlichen bedingt, das für ihn Natur und Leben beherrscht, und neben dem er sich nicht als eigene Persönlichkeit empfindet. Mit Homer beginnt die Entwicklung eines immer schrankenloseren Individualismus und Subjektivismus, der die Natur entgöttert und aus sich heraus Welt und Leben bestimmen, aber auch genießen will, damit jedoch sich eben von dem Äußeren, das er beherrschen möchte, abhängig macht und so sich selbst aufhebt. Demokrit und die Sophisten, Aristipp und Epikur sind die hauptsächlichsten Vertreter dieser zweiten Stufe. Dieser extreme Individualismus beherrscht die gesamte Kultur der griechischen Spätzeit. Daneben aber entsteht, hauptsächlich mit Sokrates beginnend, in Plato und Aristoteles gipfelnd, aber von ihnen aus weiter wirkend bis zum Neuplatonismus, eine Weltanschauung, die in der über der Welt waltenden göttlichen Vernunft, deren Ausfluß die menschliche ist, das Allgemeingültige sieht und damit in gewisser Beziehung zu der ursprünglichen Anschauung des Griechentums zurückkehrt, nur daß sie nun und besonders Plato die Natur und den Menschen, soweit er in sie verstrickt ist, als etwas Niederes betrachtet. Nur in dem Streben nach dem Göttlichen (dem Eros) haben Natur und Mensch teil an ihm und Wert. An diesen Standpunkt, der seine Heimstätte in der Philosophie hat, knüpft das Christentum, so wie es sich unter dem Einfluß des Griechentums entwickelt, unmittelbar an; es ist somit die Vollendung der in dem letzteren ursprünglich angelegten und im Platonismus vollendeten Weltanschauung. Nur — und das sei noch nicht genügend erkannt — zu dem schrankenlosen Individualismus, der das griechisch-römische Leben in seinen Ausgängen beherrscht, verhält es sich polemisch. — Mit welch bewundernswerter Beherrschung des Stoffes diese tiefgründigen Gedanken in den sechs Abschnitten: Natur, Gott, Bestimmung des Menschen, Gesellschaft, Kunst, griechische und christliche Weltanschauung im einzelnen durchgeführt sind, kann ich hier nicht darlegen.

Dennoch scheint mir diese großzügige Konstruktion nicht überall der Wirklichkeit zu entsprechen. Ich hebe nur die hauptsächlichsten Einwände hervor. Es ist nicht nur das Kennzeichen des ursprünglichen Griechentums, sondern aller Naturvölker, daß für sie Natur und Leben vom Dämonischen erfüllt und bestimmt sind. Somit können Platonismus und Christentum nicht nur als Verwirklichung ursprünglichen Griechentums gelten. Ferner ist es wohl weniger Hingabe an das Dämonische als Furcht vor ihm, die das Verhältnis des Naturmenschen und so auch des Griechen der Urzeit zum Göttlichen kennzeichnet. Der Subjektivismus bedeutet die Befreiung aus diesen Fesseln, wie auch W. trefflich darlegt.

Indem der Platonismus (ebenfalls nach W.) dieses Ergebnis sich aneignet, tritt er in einen Gegensatz zu dem Standpunkt der Urzeit, der bedeutungsvoller ist als der zum Individualismus. Aber auch dieser ist, soweit er im Epikureismus gipfelt, nicht richtig dargestellt. Da Epikur in der Schmerzlosigkeit das höchste Glück sieht, ist er soweit entfernt, sich von äußeren Dingen abhängig zu machen, daß er vielmehr möglichste Bedürfnislosigkeit als den Weg zu jenem Ideal betrachtet und eine Askese predigt, die sich wenig von der kynisch-stoischen unterscheidet und seine Lehre ebenfalls als eine Vorstufe zur christlichen Lebensanschauung kennzeichnet, die mit ihm auch in ihrer Stellung zum staatlichen Leben übereinstimmt. (Vgl. die feinsinnige Abhandlung von E. Bignone, Il concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro, Atene e Roma 1908 S. 322.) Eher könnte man mit W. sagen, daß in der Forderung der Ataraxie sich das Lustprinzip selbst aufhebt. Epikur würde das allerdings nicht zugegeben haben; denn er sah in ihr nicht nur eine positive, sondern sogar die höchste Lust. Völlig falsch ist — wenigstens für Epikur — was W. S. 105 von dem Verhältnis des Individualismus zur Kunst sagt: „So verleiht die Kunst dem Leben, das diesen Denkern (den Sophisten Aristipp und Epikur, s. S. 103) nur in einer Kette von Gefühlen besteht, seine höchste Verklärung.“ Denn für Epikur wird in der Kunst so wenig „das höchste Ziel des Strebens, ohne Leid das Leben zu genießen, erreicht“ (S. 106), daß er vielmehr die Kunst unter die eitlen Beschäftigungen zählt. Hier rächt sich am deutlichsten die Neigung zum Verallgemeinern. Unrichtig ist es endlich, wenn W. mit aller Entschiedenheit behauptet, daß das ganze Leben der griechischen und römischen Spätzeit von jenem trostlosen Individualismus ergriffen war, der allein in dem Genuß aufging. Zu dieser Welt sei das Christentum in Gegensatz getreten, während es zugleich an die platonische Philosophie anknüpfte. „An dem Mangel dieser Unterscheidung kranken die meisten der Darstellungen, die oft mit mehr Begeisterung als Sachkenntnis die Kultur der Griechen uns zu schildern unternehmen“ (S. 118f.). Nun hat uns Wendland in seiner „hellenistisch-römischen Kultur“ gezeigt, daß diese Epoche nicht nur durch Genußsucht, sondern daneben in weitem Umfange durch ein Erlösungsbedürfnis gekennzeichnet wird, das in orientalischem Synkretismus und orientalischer Mystik zuerst seine Befriedigung sucht und so dem Christentum entgegenkommt. Poseidonius und Philo, Paulus und Johannes, die Gnosis und der Neuplatonismus, Origenes und Augustin

„zeigen alle mehr oder weniger einen Einschlag dieser orientalischen Religiosität“ (Wendland S. 179). Nicht allein also im Anschluß an die platonisierende Philosophie, nicht nur im Gegensatz zum weltlichen Leben seiner Zeit hat sich das Christentum entwickelt, sondern ein lebendiger, vom Orient gefärbter Strom kam ihm aus der Zeit entgegen. Die Formel, das Christentum ist durch den Platonismus gegangenes Hellenentum, ist auch mit der vom Verfasser gemachten Einschränkungen nicht die ganze Wahrheit.

Mögen diese wenigen Zeilen zeigen, zu welcher Fülle von Gedanken das so kurze und doch so reiche Büchlein anregt. R. Philippson.

Alex Wernicke, Dr., Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant. Braunschweig, Joh. Heinrich Meyer, 1910. XII, 77 S.

Karl Wollf, Schiller und das Unsterblichkeitsproblem. München, C. H. Becksche Buchhandlung 1910. V, 134 S.

Diese beiden Bücher, obwohl von ziemlich verschiedenem Wert, gehören dennoch zu einer Kategorie der Monographien, zu der der „nützlichen“ und „fleißigen“ Bücher. Sie enthalten wohl alles, was man mit gediegener und fleißiger Arbeit über ein Thema, dessen Material bereits zusammengetragen und wissenschaftlich oft bearbeitet worden ist, sich erwerben kann; sie gliedern diesen Stoff klar, übersichtlich und angenehm und hüten sich vor allen originellen und vorschnellen Hypothesen. Dies ist aber das Beste, was man über solche Schriften sagen kann, also eigentlich ein negatives Lob. Denn die Kehrseite der Medaille ist: wir erhalten aus diesen Büchern keine Bereicherung; weder unserer Kenntnisse, denn sie bringen kein neues Material, noch unserer Einsicht in die Probleme, denn die Enthaltung von schlechter Originalität hat hier auch einen Mangel an wirklicher und tiefer Originalität zur Folge. Im rein wissenschaftlichen Sinne sind also diese Bücher eigentlich überflüssig. Ihr Wert, den ich nicht leugnen will, liegt in der Möglichkeit sie als Einführungen für Anfänger zu benützen; er ist also ein pädagogischer Wert. In dieser wie auch in jeder anderen Beziehung ist das Buch Wernickes zweifellos das bessere; schon dadurch, daß es auf durchaus engen Raum, knapp und dennoch klar das Wesentliche seines Themas zusammenfaßt, wobei noch als besonderes Verdienst zu bemerken ist, daß sein Thema viel größer ist: die ganze Weltanschauung Kants, während Wollf sich auf ein Problem beschränkt. Dieser referierende Teil ist der weitaus größere in Wernickes Buch und ist auch der weitaus bessere; die Andeutungen über die historischen Zusammenhänge der Tat Kants mit Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger sind bloße Andeutungen geblieben: für den Kenner des Stoffes bieten sie wenig neues, den Anfänger werden sie wohl eher verwirren, als klären. Sonst wird das Buch, wie gesagt, als Einführung in Kants Gedankenwelt ganz nützlich sein können. Vorzug und Nachteil des Wollfschen Buches ist seine Enge: er will nur ein Problem der inneren Entwicklung Schillers beleuchten und hat dadurch die Möglichkeit alles ausführlich behandeln zu können, ohne ins Uferlose zu geraten. Das große Ziel solcher Monographien, in diesem einen Zuge den ganzen

Schiller zu fassen, ist ihm nicht gelungen, das Einzelne bleibt bei ihm vereinzelt, und sein Buch wird bloß die Geschichte der Wandlung einer Frage und die einer Antwort darauf. Darum ist auch seine Bedeutung keine große: wenn auch dieses Material, wie er in der Vorrede hervorhebt, noch nie zusammengefaßt worden ist, so waren die Züge, die er zu Schillers Bild bringen will, in früheren, tieferen Schriften über Schiller doch schon implicite enthalten. Einen Wert könnte das Buch als Nachschlageheft von Schillers Äußerungen über dieses Problem haben, wenn es vollständiger wäre und wenn es bei allen Zitaten die Quellen genau angeben würde.

Dr. Georg von Lukács.

Ostertag, der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Prof. Dr. R. Falckenberg in Erlangen. 13. Heft. Quelle & Meyer in Leipzig 1910.

Obschon eine historisch-kritische Ausgabe Wolffs wichtiger wäre, begrüßen wir doch jeden Beitrag zu einem genaueren Verständnis seiner für die historische Forschung überaus bedeutsamen philosophischen Lehre mit Freude und Genugtuung. Denn dieser mit Unrecht arg gescholtene Denker, der doch auf seine Zeit und auf hervorragende Menschen einen großen Einfluß ausgeübt hat und für die Terminologie und Methode Bedeutendes leistete, ist bis in unsere Tage über Gebühr vernachlässigt worden.

Seitdem man mit Erfolg begonnen hat, auch den Briefwechsel der großen Denker für die Erforschung ihrer Lehre und die Darlegung ihrer Entwicklung heranzuziehen, sind wir gewohnt, diese Dokumente als überaus wichtige Quellenschriften zu betrachten. Da nun Wolffs Gedanken in seinen leider nur sehr unbequem zugänglichen Lehrbüchern recht gründlich vorliegen, war es ein glücklicher Gedanke, auch den Briefwechsel dieses Mannes natürlich mit der nötigen Vorsicht für die Interpretation seiner popularisierenden Systematisierung und Deformierung der Leibnizischen Lehren fruchtbar zu machen.

Das jüngste überaus sorfältig ausgearbeitete Glied in der Reihe dieser Editionen des Briefwechsels Wolffs ist die vorliegende Herausgabe des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels, der sich auf der Leipziger Universitätsbibliothek befindet, und den Titel trägt: C. E. Com. de Manteuffel et Chr. de Wolff Ep. Mvtvae. Der Briefwechsel ist zum Teil im Original, zum Teil in Kopien erhalten, er erstreckt sich über die Jahre 1738—1749. Außer Briefen von Wolff und Manteuffel selbst (der Hauptmasse) sind auch Schreiben von Formey, Jerusalem, Reinbeck, Vernet u. a. vorhanden.

Manteufel ist der bekannte sächsische Minister, der Anhänger und Beschützer Wolffs.

Den biographischen Ertrag hat bereits Wuttke für seine Wolffbiographie verwertet. Die Bearbeitung seines philosophischen Gehaltes versucht die vorliegende Schrift.

Nach einer kurzen Einleitung über den Doppelcharakter der Philosophie nach Wolff (verité und bonheur) werden aus dem Briefwechsel unter dem glücklichen Titel La Philosophie des dames folgende vier zusammengehörige Stoffe herausgehoben. 1. Wolffs Lehrkorrespondenz mit einer fingierten Partnerin. 2. Die Institutions der Madame de Châtelet. 3. Formeys belle Wolffienne. 4. Ein wissenschaftliches Tischgespräch.

Der Verfasser druckt das gesamte Material, soweit sich überblicken läßt, hinreichend vollständig ab. Da mir das Manuskript nicht vorgelegen hat, kann ich Einzelheiten natürlich nicht nachprüfen. Der besonders von der Tochter Manteuffels aufgegriffene Plan einer Philosophie für Frauen zeitigte in der Tat nach längerem vorbereitenden Briefwechsel einen Lehrbrief (29. Nov. 1738), der trotz des interessanten Inhalts die anfängliche Begeisterung bald erlöschen ließ. Dem Systematiker und Logiker lag der Esprit einer eleganten Salonkonversation durchaus nicht. Die bekannte Freundin Voltaires ist der Gegenstand eines zweiten Teils des Briefwechsels. Ihr Versuch, sich von dem geistigen Einfluß ihres Freundes zu befreien (Preisaufgabe über das Feuer), verführte sie zu der Idee, der Apostel Wolffs, des Antipoden Voltaires, in Frankreich zu werden. König, der beste Schüler Wolffs, verfaßt ihr insgeheim den Inhalt der Institutions. Die Sache kommt ans Licht. Allseitiger Verdruß und Ärger. Diese Vorgänge beleuchtete der Briefwechsel in höchst instruktiver Weise. Die Volta retradition wird übrigens in Einzelheiten berichtigt.

Das übrige in diesem Kapitel ist wenig belangreich.

Das wichtigste ist in dem 3. Kapitel (Naturphilosophie) enthalten. Hier finden sich wertvolle Einzelbeiträge zum Monadenstreit (Euler, Justi usw.), auf die ich leider hier nicht eingehen kann. Das Verständnis der ganzen Streitfrage wird wesentlich gefördert; jedenfalls ist Wolffs tatsächliche Anteilnahme und auch sein theoretisches Verdienst weit größer, als man bisher annahm. Die folgenden kleinen Abschnitte über Kapitel aus der Psychologie, Religionsphilosophie und praktischen Philosophie runden das Bild der Wirksamkeit Wolffs erfreulich ab. Wir müssen dem Herausgeber dankbar sein, daß er uns durch seine fleißige Arbeit dieses interessante Dokument in sehr geschickter und anziehender Weise zugänglich gemacht hat.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

Dr. Hans H. Bockwitz, Jean Jacques Gourds Philosophisches System. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Professor Dr. R. Falckenberg in Erlangen. 18. Heft. Quelle & Meyer, Leipzig, 1911.

Der 1909, wenige Tage nach der Feier seines dreißigjährigen Professorats verstorbene Genfer Philosoph J. J. Gourd ist in Deutschland kaum bekannt geworden. Die Entlegenheit seiner seltenen Schriften und der Ruhm des produktiven Kollegen E. Naville an derselben Universität haben seinen Namen nicht so recht aufkommen lassen. Und doch verdient dieser scharfsinnige Denker und ausgezeichnete Mensch ein eindringendes Studium, eine sym-

pathisierende Würdigung. Es ist deshalb dankbar zu begrüßen, daß wir jetzt eine fleißige und den Stoff erschöpfende Monographie über das Lebenswerk dieses Mannes besitzen.

Der Verfasser, der auf eine kurze Skizze über Gourd von Charles Werner in der jetzt erscheinenden neuen Auflage von Überwegs Grundriß hinweist, darf über Gourd zwei sehr anerkennende Urteile der beiden bedeutendsten Franzosen in der Philosophie der Gegenwart, Bergsons und Boutroux', anführen. Es muß also wohl eine überaus bedeutsame Erscheinung sein, die hier vorgeführt wird. In der Tat hat Gourd besonders in der Religionsphilosophie anregende und tiefgrabende Gedanken veröffentlicht, so in seinem posthum erschienenen Werk La Philosophie de la Religion[1]), das der Verfasser der Monographie im einzelnen nicht mehr behandeln konnte. Aber auch in der Erkenntnistheorie und der Ethik hat Gourd Bedeutendes geleistet.

Der Verfasser verbindet in seiner Monographie sehr glücklich den literarischen und systematischen Gesichtspunkt. Er analysiert die einzelnen Schriften, die z. T. schwer zugänglich waren, in ganz vortrefflicher Weise und baut so die einzelnen Theorien zu einem Gesamtsystem auf. In den drei (von 7) behandelten theologischen Schriften der ersten Zeit (l'idealisme contemporain et la morale [1877]; la foi en dieu. Sa genese dans l'âme humaine [1877]; la morale religieuse dans l'âge moderne [1881]) behandelt Gourd hauptsächlich den Gottesbegriff, und zwar in scharfer Auseinandersetzung mit dem Idealismus (Hegel, Vacherot usw.), ferner Probleme der Moraltheologie u. a. m. Durch alle Schriften geht die Tendenz auf eine freiheitliche und fortschrittliche Entwicklung des Christentums.

Weit bedeutsamer sind die erkenntnistheoretischen Untersuchungen, besonders in dem Buch Le Phénomène. Esquisse de philosophie générale niedergelegt. Wir lesen eine sehr scharfsinnige Lösung des Problems Qu'est-ce que la philosophie générale. Sehr interessant ist das immer stärkere Betonen des Irrationalen, das zunächst als Eigentümlichkeit und Verschiedenheit auftritt, dann als Gegensatz und Ähnlichkeit erscheint. Auf die Höhe geführt erscheint dieses Problem in dem Begriff des „Incoordonnable". Viele Beziehungen zu Eucken, Bergson, Bouhoux u. a. und doch immer wieder ein prinzipieller Gegensatz zu diesen führenden Geistern der Gegenwart lassen sich konstatieren, vor allem in der Behandlung der metaphysischen Probleme. Das ausgezeichnete Werk von Bockwitz verdient weite Verbreitung und eingehendes Studium.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

G. Falter, Dr., Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig, Hirschfeld 1911.

Es ist ein an sich dankenswerter Versuch, der hier unternommen wird. Er will die „Ansichten unserer großen Männer über Staat, Recht, Erziehung aus der Einheit ihrer philosophischen Systeme heraus klarlegen". Dazu hätte

---

[1]) Vgl. die Besprechung des Rez. im Literar. Zentralblatt No. 16/17, 22. April 1911.

es freilich zunächst einer genaueren Erforschung der staats- und rechtsphilosophischen Probleme bedurft. Denn sowohl die einleitenden Bemerkungen des Vorworts als auch der Überblick über Staat und Recht von der Renaissance bis zur „Zeit Leibnizens" sind allzu dürftig und enthalten schiefe Urteile und unrichtige Bemerkungen in Hülle und Fülle. Es fragt sich, ob die Politik als Erziehungslehre gelten muß. Jedenfalls kommt zunächst alles darauf an, was sie historisch gewesen ist. Humanitätsideal hat zunächst gar nichts mit dem Rechtscharakter des Staats und dieser wieder nichts mit der Ethik und der Förderung der kulturellen Interessen seiner Angehörigen zu tun, ganz abgesehen von der Unbestimmtheit solcher Begriffe wie Sittlichkeit, Zweck usw.

Es ist nur sehr bedingt richtig, daß die Renaissance das Recht der Vernunft unter dem Namen des Naturrechts verteidigt habe; ebensowenig kann Plato allein auf die Ehre Anspruch erheben, der Renaissance gleichsam Pate gestanden zu sein. Direkt falsch aber ist es, wenn der Verfasser behauptet, daß Plato die Idee des Rechts als Norm für das politische Leben der Völker aufgestellt habe.

So könnte ich noch unzählig viele Einzelheiten anführen. Ich will nur kurz einige der Hauptirrtümer berichtigen. Demokratismus und mittelalterliche Kirche widersprechen sich durchaus nicht so schroff, wie der Verfasser es darstellt. Ebensowenig kann man mit irgend einem Grund behaupten, daß Renaissance und Reformation (das sind doch zwei verschiedene Größen) „einen neuen Begriff des Staates, den des von der Kirche unabhängigen Staats und den Gedanken der Gleichberechtigung des Volkes an der Verwaltung des Staates geschaffen". Man denke an die Aristokraten der Renaissance, man denke an Melanchthon und Luther!

Es wäre sehr erwünscht gewesen, das historische Werden des Gedankens der Volkssouveränetät im einzelnen zu verfolgen. Statt dessen gibt der Verfasser recht oberflächliche Wiedergaben der Theorien von Morus, Bodin. Althusius, Grotius, Pufendorf. Anzuerkennen ist, daß der Verfasser seine Kenntnis von der Hypothesismethode Platons benutzt, um Beziehungen zwischen Platon und Pufendorf aufzudecken. Er betrachtet überhaupt Plato als den antreibenden Regisseur der gesamten Entwicklung. Auf Thomasius folgt Rousseau. Danach wird dann ein Blick auf die Vertragstheorie geworfen. Sodann liest man eine Entwicklung der Staatstheorie von Adam Smith. Sehr kurz werden Montesquieu, Locke, Hobbes, Mandeville u. a. gestreift. Dieser historische Überblick schließt dann mit einer ausführlichen Betrachtung der Theorien Leibnizens. Nach welchem Plane der Verfasser im einzelnen verfährt, ist nicht recht ersichtlich. Es geht so ziemlich alles durcheinander.

Im folgenden Kapitel wird nunmehr Kants Lehre vom Staat erörtert. Zunächst gibt der Verfasser nochmals eine historische Einführung, die mit Grotius beginnt und diesmal mit Rousseau endet.

Der Verfasser will zeigen, daß Kants Zusammenhang mit dem Naturrecht notwendig war. „In den Bestrebungen der Naturrechtslehrer lag etwas vom Geiste der transzendentalen Methode"! Nach Kant ist die Idee der Menschheit die Triebfeder und Seele der Kultur. Leider nur hat sich Kant

die falsche Unterscheidung von Legalität und Moralität zu schulden kommen lassen. Im übrigen sucht der Verfasser die Ansprüche Kants über Recht, Staat usw. recht fleißig zusammen. Man kann hier nur überall zustimmen. Nur hätte der Verfasser in eigenen Bemerkungen getrost bis zur Selbstverleugnung bescheiden sein dürfen.

Als zweiten Denker behandelt der Verfasser in ähnlicher Weise Friedrich Schiller. Auch er hat wie Kant Plato richtig verstanden, was ihn in den Augen des Verfassers natürlich sehr erhebt. Ich kann natürlich seine Bemerkungen nicht weiter ins Einzelne verfolgen. Humboldt, Herder, Fichte, Schelling, Steffens, Hegel werden in dieser Reihenfolge in ähnlicher Weise, wie geschildert, besprochen. Es fällt mir gewiß nicht ein, dieser Arbeit alles Verdienst abzusprechen. Wenn ich sie aber als Ganzes unzureichend nennen muß, so stehe ich sicher mit meinem Urteil nicht allein. Es sind wohl Materialien geboten und mancher ansprechende Gedanke angedeutet. Allein es fehlt an jeder Durcharbeitung und großzügigen Behandlung der Probleme. Den eigenen Standpunkt des Verfassers übergehe ich ganz.

Einbeck (Hannover). Bruno Jordan.

Wilhelm Baake, Oberlehrer Dr., Kants Ethik bei den englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts. Leipzig, Fock, 1911.

Diese Arbeit liefert eine fleißige Zusammenstellung der Urteile der englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts über Kants Ethik. Sie ist ein Lösungsversuch der von der philosophischen Fakultät der Universität Halle gestellten Preisaufgabe der Krugstiftung (Sommer 1905) und ist von der Fakultät preisgekrönt worden.

Ich kann mir nicht vorstellen, daß die Fakultät sie als vollkommen und vollendet hat bezeichnen wollen. Denn die Arbeit krankt an manchen schweren Mängeln. Ein leise angedeuteter Versuch einer Gruppierung des Stoffes ist höchstens ganz äußerlich durchgeführt; die einzelnen Philosophen werden einfach nebeneinander gestellt, statt daß aus der Gesamtheit der Bewegungen heraus die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Stellung abgeleitet wird.

Im einzelnen stößt man fast auf jeder Seite auf befremdliche Bemerkungen. Von Bain z. B. wird gesagt (S. 9), daß er sich mit Recht g gen den Rigorismus Kants gewendet habe. Im folgenden Absatz aber lesen wir: „Wie die meisten, die diese Härte Kants kritisiert haben, hat auch Bain übersehen usw.“.

Während der Verfasser meist die englische Ausgabe zitiert, benutzt er für Spencer z. T. die deutsche Ausgabe. Was soll man dazu sagen, wenn man folgenden Satz liest: „Wenn auch die Maximen des Handelns bei Kant nicht auf den Nutzen gerichtet sind, sondern auf das Rechte, so brauchen ihre Wirkungen darum doch nicht letzteren auszuschließen“ (S. 14). Ich verstehe den Satz nur, wenn ich für „letzteren“ das freilich auch wenig schöne „ersteren“. einsetze. Dies nur ein Beispiel für die sehr flüchtige Schreibweise. Welcher Art die Denkweise ist, mag folgender Satz beweisen: „Er (Spencer) hat nur den Vorhof betreten und den Palast selbst nicht gesehen, den Kant

auf neutralem (!) Gebiete zwischen der Welt des Scheins (!!) und der Welt des Seins im Lande des Glaubens baute" (!) (S. 21).

Zu tadeln ist auch, daß oft jede Stellenangabe fehlt. Reproduktion und eigner Standpunkt gehen manchmal ohne scharfe Abgrenzung ineinander über.

Das Schriftchen wimmelt von Druckfehlern. Ich erweise dem Verfasser hoffentlich einen Gefallen, wenn ich Jodel statt Jodl auch unter sie rechne.

Nicht einmal einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse hat der Verfasser zu geben versucht. Ich anerkenne gern den Fleiß und die reproduzierende Zusammenstellung als brauchbares Material, aber als historischer Beitrag ist das Ganze, in dieser Fassung wenigstens, kaum von irgend welchem Nutzen.

Einbeck (Hannover). Bruno Jordan.

Friedrich Jodl. Eine Studie von W. Börner. Cotta. 1910.

Obwohl ich im allgemeinen gegen Monographien über lebende Denker, wie ich glaube, berechtigte Bedenken habe, kann ich doch mit Freude auf diese objektive Darstellung der philosophischen Grundauffassungen Jodls aufmerksam machen, einmal weil der leider zu wenig geschätzte temperamentvolle Erneuer Humes und Begründer eines ethischen Positivismus wirklich eine zusammenhängende Würdigung verdient und zum zweiten weil der vorliegende Versuch sehr glücklich und anerkennenswert durchgeführt ist. Angehängt ist eine warme aber objektiv und fein charakterisierende Würdigung der Persönlichkeit und Denkweise Jodls durch Professor Spitzer.

Ich wünsche dieser Darstellung weiteste Verbreitung; dem verehrungswürdigen Denker aber neue Freunde und ein kräftiges Studium seiner bedeutsamen Werke.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bauer, H., Die Psychologie Alhazens. Münster, Aschendorff.

Brentano, F., Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig, Veit.

Bulle, F., Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts. Jena, Diederichs.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl. Berlin, Cassirer.

Descartes philosophische Werke. Übersetzt und erläutert von Buchenau. Leipzig, Meiner.

Entz, G., Pessimismus und Weltflucht bei Platon. Tübingen, Mohr.

Heimsoeth, H., Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. G eßen, Topelmann.

Kants Worte. Herausgegeben von Eisler. Minden, Bruns.

Kohlmeyer, E., Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Göttingen, Vandenhoeck.

Lockes Versuch über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Winckler. Leipzig, Meiner.

Marck, S., Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München, Beck.

Mechler, W., Die Erkenntnislehre bei Fries. Berlin, Reuther.

Montaigne, Ausgewählte Essais. Berlin, Reiß.

Schertel, E., Schellings Metaphysik der Persönlichkeit. Leipzig, Quelle & Meyer.

Schopenhauers Briefwechsel und andere Dokumente. Herausgegeben von Brahn. Leipzig, Insel-Verlag.

Schulze, G. E., Änesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Herausgegeben von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther.

Sentroul, Ch., Kant und Aristoteles. Kempten, Kösel.

Speckamp, H., Fechners Ethik im Zusammenhang seines Systems und im Vergleich mit dem englischen Utilitarismus. Straßburg, Singer.

Steffens, J., Die Entwicklung des Zeitbegriffs im vorphilosophischen und philosophischen Denken der Griechen bis Platon. Berlin, Trenkel.

Vorländer, K., Immanuel Kants Leben. Leipzig, Meiner.

Ziehen, Th., Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur physiologisch-experimentellen Psychologie. 2. Aufl. Berlin, Reuther.

B. Englische Literatur.

Burry, Symposion of Plato. Cambridge.
Bussell, F., Marcus Aurelius and the later stoïcs. Edinburgh, Clark.
Cumont, F., Oriental religions in roman paganism. Chicago, Open Court.
Meredith, J., Kants Critique of aesthet c Judgment. Oxford, Clarendon Press.
Rabenort, W. Spinoza as educator. New-York, Columbia University.
Taylor, A., Plato. London, Constable.

C. Französische Literatur.

Davy, G., Durkheim. Choix de textes avec étude du système sociologique. Les grands philosophes: Hegel. Paris, Michaud.
Ollion, E., Les idées philosophiques, morales et pédagogiques de Mme. Staël. Macon, Imprimerie Protat.
Segond, J., Cournot et la psychologie vitaliste. Paris, Alcan.
Seillére, E., Les mystiques du néo-romantisme. Paris, Perrin.
Toulouse, H. Poincarè. Paris, Flammarion.
Villey, P., L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau. Paris, Hachette.

D. Italienische Literatur.

Ambrosi, L., Lotze et la sua filosofia. Milano, Segati.
Perego, L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporanea. Modena, Formiggini.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 143, H. 2: Salagoff, Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik. Aars, Die intellektuelle Anschauung im System Platons. — Bd. 144, H. 1: Döring, Zu Parmenides und Zeno von Elea. Lewkowitz, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Clasen, Die Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit bei Schiller. Schwartzkopff, Ein Beitrag zur prinzipiellen Beurteilung des heutigen Monismus.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XXXV, H. 3: Reimer, Der Intensitätsbegriff in der Psychologie. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XIX, H. 1—2: Kafka, Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem. — Bd. XXI, H. 1—3: Rieffert, Bericht über den IV. internationalen Kongreß für Philosophie in Bologna.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXIV, H. 4: Hahn, Zum augenblicklichen Stand der Traumpsychologie. Kramp, Moderne Lösung uralter Probleme. Baeumker, Um Siger von Brabant.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. VI, H. 3: Taines Kunstphilosophie. — H. 4: Reichel, Baader als Kunstphilosoph.

Revue de philosophie. 1910. Nu. 9—10. Linard, Le monothéisme primitif d'après Andrew Lang et William Schmidt.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1911. Nu. 5: Dunan, La forme moderne du problème des universaux. Talayrach, La philosophie du langage de J. Bahnsen d'après des documents inédits.

Mind. 1911. Nu. 80: Petric, Aristophanes and Socrates.

The philosophical Review. 1911. No. 5: Joachim, Platos distinction between „True“ and „False“ Pleasures and Pains.

The Monis'. 1911. Nu. 4: Garbe, Contributions of Buddhism to Christianity.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific methods. 1911. Nu. 20: Cohen, The present situation in the philosophy of mathematics. — Nu. 22: Lovejoy, Reflections of a temporalist on the new realism. — Nu. 23: Kallen, Pragmatism and its „Principles“.

L'anima. 1911. No. 1: Amendola, Maine de Biran e Kant.

Rivista di filosofia. 1911. Nu. IV: Vecchi, La logica secondo le vedute di Enriques.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Aster, E v., Große Denker. 2 Bde. Leipzig, Quelle & Meyer.

Aristoteles, Über die Seele. Neu übersetzt von A. Busse. Leipzig, F. Meiner.

Aristotelis de anima libri III recognovit G. Biehl. Leipzig, B. G. Teubner.

Blum, R., Das Stoffproblem. Stuttgart, G. Geiger.

Boden, Fr., Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung. Berlin, Leonhard Simion Nf.

Bokownew, P., Die Leukipp-Frage. 1911. Dorpat, Bergmann.

Braun, O., Studien zur Bedeutungsforschung. 1. Heft: Allgemeine Übersicht. Paderborn, Ferd. Schöningh.

Brentano, Fr., Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig, Quelle & Meyer.

Busse, L., Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. 5. Aufl. von R. Falkenberg. Leipzig, B. G. Teubner.

Cass rer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. II. Zweite Auflage. Berlin, Br. Cassirer.

Cohn, G., Platons Gorgias. 1911. Kopenhagen, Til ge.

Cohn, J., Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner.

Daur, A., Die ästhetische Sinnlichkeit. Leipzig, Quelle & Meyer.

Descartes, R., Über die Leidenschaften der Seele. Übers. von A. Buchenau. 3. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer.

Dubs, A., Das Wesen des Begriffs und des Begreifens. Halle, M. Niemeyer.

Engert, H., Das historische Denken Max Stirners. Leipzig, Otto Wigand.

— Teleologie und Kausalität. Ein Grundproblem der Geschichtsphilosophie. Heidelberg, C. Winters Univ.-Buchhg.

Guyon, Madame, Zwölf Geistliche Gespräche. Aus dem Französ. übertragen von N. Hoffmann. Jena, Eugen Diederichs.

Hagemann, G., Psychologie. Ein Leitfaden. Achte Auflage von A. Dyroff. Freiburg, Herder.

Hoffmann, A., Aus der Welt des Sinns. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Hoppe, E., Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum. 1911. Heidelberg, Winter.

Horowitz, S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. 1911. Leipzig, Fock.

— Chassidismus und Haskalah. 1911. Berlin, Itzkowski.

Jubiläumskatalog (1811—1911) der Verlagsbuchhandlung Wilhelm Engelmann in Leipzig.

Knüfer, C., Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant. Halle, M. Niemeyer.

Kohlmeyer, E., Kosmos und Kosmonomie bei Christian Wolff. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Kopperschmidt, Fr., Fries Begründung der Pädagogik. Ebd.

Kreipe, Chr. E., Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den beiden philosophischen Vermächtnisschriften des Freiherrn von Leibniz. Leipzig, Quelle & Meyer.

Kühtmann, A., Zur Geschichte des Terminismus. Ebd.

Leuze, O., Eduard Zellers kleine Schriften. Bd. III. Berlin, Georg Reimer.

Nelson, L., Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Oehler, R., Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit. Leipzig, Felix Meiner.

Marck, S., Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München, C. H. Beck.

Locke, John, Versuch über den menschlichen Verstand. Zweiter Band. Übers. von C. Winckler. Leipzig, Felix Meiner.

Leser, H., Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Leipzig, Veit & Co.

Lunz, Th., Geschichte der Philosophie. Teil I. Alte Zeit. Marburg, N. G. Elwert.

Michels, R., C. Lombroso: Note sull' uomo politico e sull' uomo privato. 1911. Torino, Bocca.

Nadejde, D. C., Über quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit. Wien, Ebenda.

Rehmke, J., Die Willensfreiheit. Leipzig, Quelle & Meyer.

Richter, G., Bewegung, die vierte Dimension. Ein Versuch. Wien, W. Braumüller.

Schertel, E., Schellings Metaphysik der Persönlichkeit. Leipzig, Quelle & Meyer.

B. Französische Literatur.

Berr, H., La synthèse en histoire. Paris, Félix Alcan.

C. Englische Literatur.

Mac Kinnon, Fl. J., The Philosophy of John Norris of Bemerton.

D. Italienische Literatur.

Botti, L., L' infinito. Genova, A. F. Formiggini.

Gentili, G., Bernardino Telesio. Bari, Laterza & Figli.

Berichtigung.

In der Abhandlung von Dr. O. Schuster in Heft I Seite 104 ff. lies: „Einfühlungstheorie" statt Einführungstheorie.
